



موج زخود رسته

مجموعه مقالات همایش بین المللی بزرگداشت یکصد و سی و دومین سال

تولد علامه اقبال لاهوری
(ض - ط - ی)

به کوشش:

دکتر محمدعلی زهرازاده

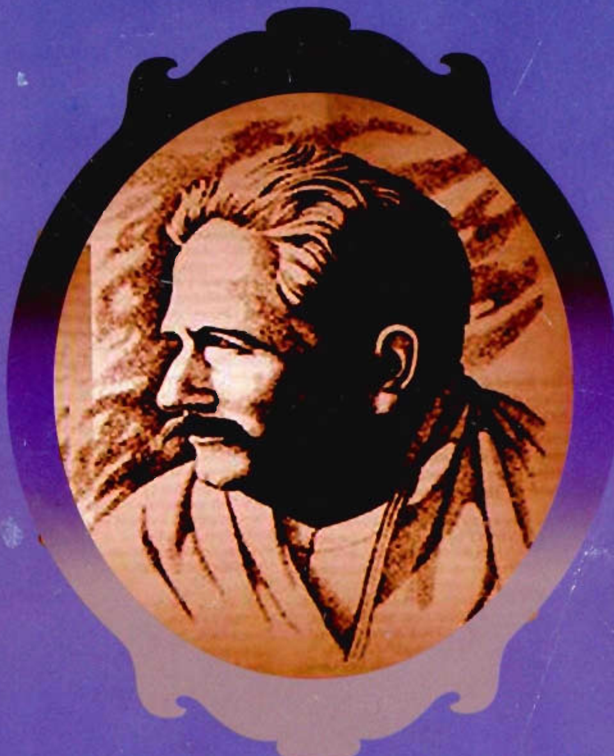
دانشگاه سیستان وبلوچستان

مرکز مطالعات و همکاری علمی بین المللی
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مرکز مطالعات شبه قاره
و آسیای جنوبی



شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۴۵-۰۷-۶

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات

همایش بین المللی بزرگداشت یکصد و سی و دومین سال تولد علامه اقبال لاهوری

(۷-۵ اسفند ماه ۱۳۸۸/ ۲۶-۲۴ فوریه ی ۲۰۱۰ م)

جلد دوم (ض – ی)

دانشگاه سیستان و باوچستان
مرکز مطالعات شبه قاره و آسیای جنوبی
بهمن ۱۳۸۸

اقبال لاهوری، محمد ۱۸۷۷ – ۱۹۳۸م/ ۱۲۵۶/۱۲۵۲ ۰ ۱۳۱۷ ه.ق
عنوان : موج زخودرسته
مجموعه مقالات فارسی همایش بین المللی علامه اقبال لاهوری
الف- شعبانزاده، مریم، گردآوری و تنظیم جلد اول (الف – ص)
ب- زهرازاده ، محمد علی، گردآوری و تنظیم ، جلد دوم (ض – ی)
۲ ص
ISBN :۹۷۸ – ۶۰۰ – ۵۱۴۵ – ۰۷ –۶

عنوان : موج زخود رسته (مجموعه مقالات همایش بین المللی علامه اقبال لاهوری)
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه قاره
نوبت چاپ : اول، زمستان ۱۳۸۸
شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ : چاپخانهٔ المهدی دانشگاه سیستان وبلوچستان
شابک : ۶- ۰۷ – ۵۱۴۵ – ۶۰۰ – ۹۷۸
بهای دوره ی دو جلدی: ۱۵۰۰۰۰ریال
آدرس: زاهدان – دانشگاه سیستان وبلوچستان ، مرکز مطالعات شبه قاره و آسیای جنوبی
تلفن : ۲۴۳۰۱۰۲ – ۰۵۴۱   نمابر: ۲۴۳۳۱۰۰ – ۰۵۴۱

علی ضیاء الدینی
عضو پژوهشکده‌ی فرهنگ و ایران دانشگاه **شهید باهنر کرمان**

بررسی جهان بینی اقبال از دیدگاه جامعه شناسی
(با تکیه بر اشعار فارسی اقبال)

چکیده

اقبال در روز گاری جلوه گری خود را آغاز نمود که اسلام وفرهنگ اسلامی در برابر هجوم فرهنگ غرب قرار گرفته بود؛ و بسیاری از دانشوران اسلامی در برابر این هجوم خاموش و یا غافل بودند. درچنین فضایی، او در زمره‌ی مردانی قرار گرفت که بیرق دفاع و مبارزه را برافروخت و در برابر غفلت، جهل، خاموشی و زیاده خواهی و تحریف، قلم را چراغ راه غافلان و سد راه مهاجمان قرار دارد. اقبال فرزند جهان و دارای روحی بزرگ و چند بعدی است که در آینه‌ی آثار او می توان ،ابعاد مختلف تفکر و شخصیتش راپی گرفت. مطالعه‌ی این آثار نشان می دهد که او نه تنها از تاریخ اسلام و معارف اسلامی بهره گرفته، بلکه با جهان نو و علوم جدید نیز آشناست و اندیشه ای مدنی و آرا مانگرایانه دارد و می کوشد تا با دوری از تعصب، بهره گیری از یک جهان بینی باز و به کاری گیری عناصری چون ایمان ، عرفان ،سیاست ،عشق،فرهنگ ، خرد، و مبارزه، روح تازه ای در کالبد حیات انسانی زمان بدمد. اندیشه‌ی اقبال اندیشه ای برآمده از فرهنگ وتمدن اسلامی است و در دوره ای که رشد استعمار به دلیل سکوت و غفلت حاکم بر جوامع اسلامی، بویژه جوامع شرقی سرعت فزاینده ای به خود گرفته بود به نوعی صدای داد خواهی مسلمانان و بیان آرمانگرایانه اندیشه‌ی ملل اسلامی و فراخوانی عمومی برای بیداری ملت ها و نمایشگاهی از فلسفه و اندیشه‌ی اسلامی و جلوه ای از نیایش و تعالی روح بشری و سنگری در مبارزه با ارتجاع و استعمار قلمداد می شد. یکی از وجوه بارز اندیشه و شخصیت اقبال روح و اندیشه کفرستیزی و مبارزه‌ی اوست که در بستر اجتماعی آن زمان جاری می شود. بررسی این اندیشه و بازتاب آن در

اشعار فارسی اقبال از مسایلی است که کمتر به آن پرداخته شده است. دراین جستار بر آنیم تا با راهبردی جامعه شناختی و با بهره گیری از جامعه شناسی ادبیات (sciology literature)، حرکتی سیال میان شعر اقبال و اجتماع دوره او، زوایایی از اندیشه این متفکر بزرگ را واکاوی نموده و از این راه هم شعر و هم اجتماع عصر اقبال رابهتر بشناسیم. گستردگی مسایل جامعه در شعر اقبال و در نوردیدن جغرافیا در اندیشه او ابعادجامعه شناختی را در شعرش گستره و عمق زیادی بخشیده است. تاثیر نهادهای کوچک و بزرگ اجتماعی بر اندیشه‌ی اقبال و تحولا ت اجتماعی شبه قاره و جهان، از او نه یک متفکر بلکه یک سرمایه اجتماعی در عرصه ادبیا ت و فلسفه ملل مسلمان ساخته است؛ که پرداختن به آن اهمیت ویژه ای دارد؛ چرا که جامعه در کنار جهان بینی، تاریخ و انسان یکی از ابعاد چهارگانه‌ی توحید است. با این پیش فرض که شعر انعکاس اندیشه‌ی شاعر و شاعر شخصیتی بر آمده از اجتماعی باشد؛ می توان گفت اندیشه شاعر حاصل مسایل مربوط به جامعه اوست. بنابراین می توان ار شاهراه شعر، اندیشه های شاعر و تمایلات اجتماعی او را شناخت و به مسایل اجتماعی زمانه او پی برد. شعر اقبال نمایشگاهی است که در آن بسیار ی از پریشانی های زمانه مرارت‌ها و شرارت‌ها و فساد و فقر ،رنج‌ها ،ناهنجاری‌ا ،زیاده طلبی ها،خیانت‌ها و بی سوادی ها و بردگی ها و .... نمود داشته است.

واژگان کلیدی: اقبال، شعر، خودشناسی، جامعه شناسی شعر، شعر اجتماعی، جهان بینی.

مقدمه

در دیده معنی نگران حضرت اقبال　　　پیغمبری کرد و پیمبر نتوان گفت

«مولانا غلام قادر»

بررسی افکار و اندیشه های، علامه ی فیلسوف، سیاستمدار و شاعر، اقبال لاهوری، هرگز به مفهوم تقلیل جایگاه چند بعدی او به بعد شاعریش نیست. از آنجا که شعر به عنوانی بیانی برتر، در بردارنده و بیانگر افکار و اندیشه های شاعر و شاهراهی برای شناخت اجتماع است؛ مطالعه ی اشعار هر شاعری از دریچه جامعه شناسی ادبیات، اهمیت خاصی می یابد؛ چرا که شاعر اجتماعی

و متعهدی چون اقبال، فراز و نشیب های اجتماع انسانی زمان خود را، در بستر افکار و بیان خود و در قالب شعرش، جلوه گر ساخته است.

اقبال شاعری است که به رغم آشنایی با ادبیات و فلسفه غرب بر هویت شرقی خود پای فشرده و در برابر فرهنگ غرب نه تنها گرفتار خود باختگی نشده، بلکه به عنوان پرچم دار تفکری نو، مطرح شده است. «شعر اقبال شعری است بیدارگر ،پوینده و گویا از عصر و زمان شاعر متعهد امروز که انسانیت محور اساسی آن است. (رادفر ،۸:۱۳۷۹) شعر بیدارگر اقبال و هر شعر بیدارگر دیگری ، نمی توانید یک بعدی باشد؛ زیرا این گونه اشعار برای مردمی با ویژگی های خاص و گستره ی فرهنگی و اجتماعی خاصی سروده می شود و شاعر آن، برآمده از اجتماع و نماینده مردمی است که برای آنان شعر سروده است. شاعربیدارگر، شعر را وسیله می داند و هدفش بسیار والاست و اقبال لاهوری شاعری از این دست است؛ چرا که « او تنها برای ادای تعبیرات شاعرانه و سخن پردازی، شعر نمی گفت، بلکه او شعر را وسیله‌ی بیان خویش قرار داد و معتقد بود که شاعری، ارث پیغمبری است؛ به شرط اینکه باعث بیداری مردم گردد. غرض وی از شعر بیان یک رشته افکار و عقاید اصلاحی و تربیتی، انقلابی، اجتماعی، دینی و سیاسی است که بتواند خاوریان، بویژه مسلمانان را بیدار و آگاه و آنان را از زیر یوغ بردگی سیاسی و اقتصادی آزاد کند و مجتمع و مترقی و جهانگیر سازد.» (هنر و مردم، ۱۳۵۶ :۶۲-۶۳) در تفکر اقبال که فرایند بروز نا برابری اجتماعی در جامعه‌ی انسانی و نیز سهم جوامع غربی و تفکر ماتریالیستی این جوامع، قابل پیگری و بررسی است. اقبال شاعر، هنرمندی آگاه است که می کوشد، مسؤولانه به تعهد اجتماعی خود عمل نماید؛ از این رو در مطالعه اشعار او می توان گفت که شعر اقبال گونه ای از ادبیات متعهد دوران پر افت و خیز حوادث جهانی است که در تعارض با استعمار و سرمایه داری و غرب زدگی مفهوم عمیقی یافته است. بررسی تعهد اجتماعی و هنری اقبال در آیینه اشعارش نشان می دهد که او هرگز شعر را تا مرز مسایل سیاسی تقلیل نداده است؛ بلکه تعهدی را به انسان و اجتماع از طریق مفاهیم عمیق فکری و انسانی جلوه گر ساخته است. او نه غرب را با چشم بسته می پذیرد و نه آن را متعصبانه رد می کند. بلکه در برابر غرب دست به انتخاب می زند و با این نظر که:

شرق حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید از حق رمید

(اقبال، ۱۳۷: ۲۹۰)

به نوعی تعادل در برخورد با غرب و مظاهر دنیای نو دست می یابد. به کارگیری ۲۳ مرتبه کلمه غرب و ۷۷ بار تکرار کلمه فرنگ، در اشعار فارسی اقبال و توجه به این بسامد بالا نشان می دهد که اقبال تا چه حد با فرهنگ و تمدن مغرب زمین در ارتباط بود ه است و درآمد و شد مدبرانه میان فرهنگ شرق و غرب، توانسته است هر دو را برای مخاطبش باز نمایاند ودر تحلیلی فلسفی عقلانی دست به انتخاب بزند. اقبال لاهوری در زمانه ای می زیست که افکار آزادی خواهانه در جهان در حال شکل گیری و توسعه بود و استعمار در شکل های متفاوت رخ می نمود و ارزش های اخلاقی و انسانی در جامعه نوین غرب، پس از انقلاب های کبیر فرانسه و انقلاب صنعتی انگلیس، در حال افول بود و اقتصاد سرمایه داری، هر روز قدرتمند تر و در نتیجه جنگ های طبقاتی گسترده تر می شد و استثمار انسان، از طریق قدرت گر فتن نظام برده داری در غرب عادی شده بود و نفوذ فساد و فریب و تجمل و ثروت اندوزی و طمع و شهوت پرستی و خشونت و .....روز به روز دامنه ی وسیعتری می یافت. چنین فضایی کاملا در تعارض با اندیشه های آرمانگرایانه و انسانی است و اقبال که صاحب تفکری آرمانگرایانه است؛ در شعرش به سر کوب همه این تاریکی های رو به گسترش، می پردازد و خود آفتابی می شود تا سایه وحشت و نوستالژی سقوط ارزش ها را، در بستر اندیشه ای پاک بزداید. او از یک سو با تحقیر به اصطلاح ارزش های جامعه نوین غربی و ایجاد یک جبهه‌ی ضد استعمار در هند، همواره از سوی استعمار انگلیس مورد تهدید بود و از سوی دیگر در مبارزه برای آزادی وطن مورد طعن و سرزنش هندی های افراطی قرار می گر فت. مطالعه آثار او ثابت می کند که اقبال نه در تحقیر غرب و نه درعشق ورزی به هند گرفتار ناسیو نالیسم افراطی نشده است و همواره جانب اعتدال را رعایت کرده است. «شعر اقبال، طرح انسانیت و بیان ایده آل های انسان است. ... شعراو طرح مسایل سیاسی و فرهنگ روز و انعکاس افکار روحانی و معنوی اوست. شعر او شعری ستیزه جو در برابر فرهنگ غرب و عصاره ی فرهنگ اسلامی – عرفانی گذشته و حال است.» (رادفر ، ۸۰-۱۳۷۹: ۷) در اندیشه و

عرفان اقبال، انسان محور است؛ زیرا این انسان است که رسالت مدیریت و تغییر زمان را عهده دار است. اقبال انسانگرا، نه گرفتار اندیشه مطلق گرای اومانیست های غربی است و نه در بند عقاید جبرگرایانه برخی متصوفه. انسان در اندیشه او، جلوه گاهی از تدبیرو اندیشه است که رسالتش اصلاح معقول امور است؛ یعنی مسؤول همه امور زندگی خودش است و بی تردید همین تفکر است که او را در راه آزادی هند و پایه گذاری کشور اسلامی پاکستان و عشق به مولوی و طرح ارتباط گسترده فرد و اجتماع و مبارزه با بداخلاقی ها و مقاومت در برابر افول ارزش ها و .... انگیزه می بخشد .

آنچه از این فکر می تواند چراغ راه انسان سر گشته امروز باشد، همان «خود شناسی» است؛ چرا که چکیده شعر و فکر اقبال «خود شناسی » است. « پیام اقبال این است که «آتش خویش» را در دل هایمان برافروزیم و روح ایمان و عرفان و آن عشق بزرگ انسان پرور را، دوباره در جان هایمان مشتعل سازیم. ...» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱)

مطالعه‌ی شعر اقبال در روساخت، بیشتر خواننده را متوجه درونمایه های عرفانی این شعر می کند. این در حالی است که برخی معتقدند جمع مسایل عرفانی و اجتماعی در شعر دور از ذهن می نماید، اما « زیرکی که اقبال در شعرش به خرج داده آن است که سیاست را مستقیم وارد شعر نکرده، تا ماهیت گذرا به خود نگیرد، بلکه آن را از چارچوب های فکری عرفان عبور داده است.» (اسلامی ندوشن: ۱۳۷۰، ۵) زندگی اقبال در یکی از مقاطع پر افت و خیز و پر حادثه تاریخ جهان، شکل گرفته است. شکل گیری حرکت های استعماری در بسیاری از نقاط جهان و به تبع آن جنبش های مردمی، جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۶م (۱۲۹۴ هـ ش) و فعالیت های استعماری و گاه ضد انسانی استعمار انگلیس در هند و ... (پیوست ۱) از یک سو و اندیشه سیاسی- اسلامی اقبال سیاستمدار به عنوان نماینده مجلس، عضو و ریاست حزب مسلم لیگ، ریاست اتحادیه مسلمانان درالله آباد و ..... و نیز آگاهی او با مبانی اندیشه و فلسفه‌ی غرب می تواند از جمله دلایلی باشد که شکل گیری شعر او را تحت تاثیر مسایل اجتماعی تأیید نماید. بنابراین اقبال نیز مانند بسیاری از شاعران، پیام آور مسایل اجتماعی در شعرش است و می کوشد تا « نقد سخن را بر عیار زندگی

بزند» ؛ چرا که « شعرا، از زمان گذشته، تا ریخ نگاران، مفسران فرهنگ معاصر خود و پیـام آوران قوم خویش بوده اند.» (آل .گوردین،۱۳۷۰ :۴۵۰) در نظر اقبال تفکر روشـنگرانه، راهنمـای اعمـال انسان در زندگی است.

اندیشه های اجتماعی و اخلاقی در شعر اقبال

در مسلک اقبال، نمی توان در اجتماعی که فقر و گرسنگی، بردگی و ذلت انسان، بیداد می کند؛ به تزکیه اخلاق و پیشبرد امور جامعه دست یافت. در شعر او جهان بینی خاصـی را مـی تـوان پـی گرفت که مبتنی بر ارزش های اخلاقی ، انسانی و اجتماعی و دینی است. در این جهان بینـی همـه وجوه شخصیت اقبال از جمله اقبال مسلمان ، اقبال فیلسوف ، اقبال سیاستمدار، اقبال عارف و اقبال شاعر، نقش آفرین بوده اند برخی از مهمترین پایه هـای نگـرش اقبـال بـه ارزش هـای اخلاقـی و اجتماعی حیات انسانی عبارتند از :

بیداری : « اقبال مردی است که هم بیداری سیاسی زمان را در اوج داشت و هم در اندیـشیدن فلسفی و علمی به پایه ای بود که در دنیای امروز غرب، او را فیلسوفی در ردیف «برگـسون» و در تاریخ اسلام، او را هم ردیف « غزالی» می دانند. » (شریعتی،۱۳۸۰ :۳۵) او اعتقاد داشـت کـه شـعر باید انعکاس صدای انسان برای زندگی و آزادی باشد. از این جهـت از خـدایش مـی خواهـد کـه «کوکبم را دیده بیدار بخش » (اقبال ، ۱۳۷۶: ۱۱۵) او در مثنوی دعا باز هم از خدا چشم بی خواب و دلی بی تاب می طلبد :

چشم بی خواب و دلی بی تاب ده　　　باز ما را فطرت سیماب ده

کوه آتش خیـز کن ایـــن کاه ر ا　　　ز آتش ما سوز غیـرالله را　　　(همان:۵)

اقبال بیدار ی را نه برای خود، که برای تمام اجتماع انسانی می خواهد. بیـداری او، بیـداری چـشم انسان نیست او به بیداری اندیشه و خرد آدمی نظر دارد :

خیز و در جامم شراب ناب ریز　　بر شب اندیشه ام، مهتاب ریز　　(همان: ۸)

با این رویکرد، برای انجام رسالت پیامبرانه‌ی خویش، با نگرشی اخلاق مدار، انسان را بـه بیـدار ی فرا می خواند:

در قبای خسروی درویش زی　　دیده بیدار و خدااندیش زی　　(همان: ۴۳)

فارغ از اندیشـــه اغیـار شو　　قوت خوابیـــده ای بیدار شو　　(همان: ۳۷)

اقبال آنگاه که بر حکمت افلاطونی می تازد و آن را « تفکر گوسفندی » می نامد، دلایلـی بـر رد آن ذکر می کند. از جمله معتقد است که حکمت و تفکر افلاطونی «سرو رعنای حیات » را قطـع مـی کند و خواب آفرین است:

...فطرتش خوابید و خوابی آفرید　　چشم هوش او سرابـی آفرید　　(همان:۲۴)

مردی که شعر و اندیشه اش، خواب و مستی را از چشم نرگس مـی ربایـد و هنگامـه‌ی شـرقی او ،سبزه را به رویش وامی دارد؛ وجود اندیشه خود را لازم می داند نه کافی؛ زیرا هنـوز در انتظـار آن است که شعله های آتش بیداری؛ جهان گستر شود :

انتظار صبح خـــیزان می کشم　　ای خوشا زرتشتـــیـان آتشـم　　(همان: ۶)

شعله بیدار گر او، از آب آتش خیز زمزم سرچشمه می گیرد و بیداری می بخشد :

شعله آبی که اصلش زمزم است　　گر گدا باشد پرستارش جم است

می کند اندیشـــه را هوـــشیار تر　　دیـــده بیدار ر ابیـــدار تـــــر　　(همان: ۷)

و درزمزمه های بیداری اقبال، دنیای خاموشی آباد می شود :

شب دل مـــــن مایل فــریاد بود خامـــشی از یاربم آبــــاد بود (همان: ۸)

مفهوم «خودی »، که در شعر اقبال گستره ی معنایی وسیعی یافته است، با اندیشه بیدارگرانـه‌ی او در آمیخته و در کلام او جاری شده است. خود اقبال، انسان است. همان خویشتن وجودی آدمی است که در «من عرف نفسه، فقد عرف ربه » مصداق یافتـه اسـت و در سـایه بیـداری ایـن خـود، وجودی است که اجتماع می تواند به یاری آن پندارها را بشناسد:

خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشـــکارا عالم پنـــدار کرد (همان:۱۱)

آزادی و آزادگی: اقبال شاعری آزادیخواه و آزاده اسـت. در اندیـشه او حرکـت محـور زنـدگی و ایستایی به مفهوم شکست و نابودی است. او به خوبی می داند که « شاعر باید بستر حریر و سـایه نازپرور درختان سبزپوش و گل های خوشبو را که بر عارض شبنم صبحگاهی نشسته و می و مینـا و ساغر را در کنار گرفته اند،رها کند و خود را به خشونت صحرا و درشتی کربـاس و ریـگ هـای سوزان عادت دهد و کمر به پیکار حیات بر بندد و جسم وجانش را از آتش حیات بـسوزد؛ تـا بـه انجام رسالت خود توفیق یابد و بنای دنیای بهتری را ، که در آن آزادگی و آزادی محور اسـت، پـی ریزی کند.» (احمدی، ۱۳۴۹ : ۹۳) اقبال به مخاطبش توصیه میکند :

راه دشوار است سامان کم بگیر در جهـــــان آزاد زی آزاد میر (اقبال، ۱۳۷۶: ۱۰۶)

او معتقد است که آزادی و آزادگی روح عشق است :

عشق را آرام جان حریت است ناقــه اش را ساربان حـــریت است (همان:۷)

همین تفکر است که به اقبال، اندیشه‌ی پرواز و نفی تعلق می بخشد . او پریدن با بال دیگران را بـه مفهوم نفی استقلال انسان می داند و انسان شرقی را، در فراخوانی به آزادگی در اندیشه دعوت مـی کند :

مثل آیینه مشو محو جــــمال دگــران از دل و دیده فروشوی خیال دگران

در جهان بال و پر خویش گشودن آموز که پریدن نتوان با پرو بال دگـــران

(اقبال، پیام مشرق:۲۰)

تواضع : برق سوزان در کمین دانه نیست   دانه گر خرمن شود فرزانه نیست
ذره شـــو صحرا مشـــو گر عاقلی   تـــا ز نور آفتابـــی برخوری
(اقبال، ۲۲:۱۳۷۶)

در جهان بینی اقبال ، فروتنی و تواضع به عنوان یک ارزش اخلاقی طرح می شود و شکستن خود وجودی انسان، راهی برای شناخت بیشتر و ارتقا تفکر انسانی است :

در جماعت خودشکـــن گردد خودی   تا ز گلبرگی چمن گردد خودی (همان،۶۰)

سختکوشی و همت :اقبال در همه وجوه زندگی خود سختکوش است :

سختکوشم مثل خنجر در جهان   آب خود میـگیرم از سنگ گران (همان، ۵۶)

او معتقد است که خوبی ها و سرخوشی های عشق در سختی ها نهفته است و می گوید :

عشق با دشوار ورزیدن خوش است   چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است
(همان،۳۵۰)

در سایه همین نگرش به زندگی است که اقبال از راه پیچیده و سخت، هراسی ندارد :

خیال او درون دیده خوشـــتر   غمش افزوده ،جان کاهیده خوشتر
مرا صاحبدلی این نکته آموخت   ز منـــزل جاده پیچیـــده خوشتر (همان:۲۰۱)

اقبال معتقد است راه اگر حتی به سختی سنگ هم که باشد، با همت بلند آسان می شود وهمت را شرط لازم برای گذر از سختی می داند :

سنگ ره، آب است اگر همت قوی است   سیل را پست و بلند جاده چیست
(همان:۳۸)

اقبال برای هر انسان زندگی را همان اندازه می بیند که آن انسان در عمل استواری دارد :

چون حیات عالم از زور خودی است   پس به قدر استواری زنـــدگی است
(همان:۱۲)

مناعت طبع: دراسرار خودی و در داستان «طایری که تشنه بود» پرنده، به خیال آب بر الماس نوک می زند.

اما از آن جهت که الماس سخت و گوهر خوی است؛ طعمه‌ی پرنده نمی شود. شاعر در یک نتیجه گیری اخلاقی از این داستان، انسان را به منش بلند و گوهرخویی دعوت می کند تا در سایه سار این مناعت طبع از گزند، استعمار در امان بماند. در جهان بینی اجتماعی- اخلاقی اقبال، ستایشگری و شکایت از جهان نزد ثروتمندان و بها ندادن به خود و اظهار نیاز، از آفات طبع آدمی است :

از ستایش گستری بالاترم پیش هر دیوان فرو ناید سرم
از سخن آیینه سازم کرده اند از سکندر بی نیازم کرده اند: (همان:۵۶)

در خلاصه مثنوی نیز چنین دیدگاهی مطرح می شود :

پیش منعم شکوه گردون مکن دست خویش از آستین بیرون مکن
رزق خود را از کف دو نان مگیر یوسف استی خویش را ارزان مگیر (همان: ۱۰۶)

حق گرایی و دلبستگی به ارزش های دینی: محمد اقبال نه یک عارف مسلمان است مثل غزالی یامحی الدین عربی و یا حتی مثل مولوی، که تنها و تنها به آن حالات عرفانی ماورایی بیاندیشد و به آن تکامل فردی و تزکیه‌ی نفس و درون روشن خویش؛ و یا چند تنی چون خویش فقط بسازد و از بیرون غافل بماند و از حمله‌ی مغول، استبداد حکومت و استعباد خلق خبر دار نشود و نه مانند ابومسلم و حسین صباح و صلاح الدین ابوبی وشخصیت هایی مثل او که در تاریخ اسلام فقط مرد شمشیر و قدرت و جنگ و مبارزه باشد و اصلاح وتغییر و انقلاب در اندیشه و روابط اجتماعی وتربیت بشری را، با اعمال قدرت و تسلط بر دشمن کافی بداند(شریعتی ،۱۳۸۰ :۳۳-۳۴) نقد سخن اقبال ، عیار زندگی دارد و اندیشه‌ی دینی او هم، برای نجات مردم روزگارش است. او هوس را آفت زندگی می داند و توصیه میکند :

محکم از حق شو سوی خود گام زن لات و عزای هوس را سر شکن

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۸)

فکر حق طلبی، در وجود او درونی است و برای نجات از تاریکیها بهترین راه را حق می داند. عکس این قضیه، یعنی دور شدن از حق دور شدن از راز و رمز بقا است:

تا شـــمار مصطفی از دســت رفـت   قـــوم را رمز بقا از دســـت رفت

(همان: ۸۷)

اقبال با پردازش عرفانی و با بهره گیری تمثیلی از حرکت فرمانبردارانه شتر تا رسیدن به منزل، پیام اطاعت از حق را ابلاغ می کند :

مســـت زیر بار محمل می رود   پای کـــوبان سوی منزل می رود

سر خوش از کیفیت رفتار خویش   در سفر صابرتـر از اسوار خویش

تو هم از بـــار فرایض سر متاب   بر خوری از عـنده حسن المآب

در اطاعت کـوش ای غفلت شمار   می شـــود از جبر پیدا اختیار

ناکس از فرمان پذیری کس شود   آتش ار باشـد زطغیان خس شود

(همان: ۲۹)

تربیت خودی در اندیشه اقبال دارای سه مرحله «اطاعت»، «ضبط نفس» و «نیابت الهـی» اسـت؛ کـه هر سه مرحله، برگرفته از اندیشه و جهان بینی حق گرای این شاعر بزرگ است.

در نگاه اقبال، خودی، از محبت و عشق به حق جان می گیرد :

نقطه نوری که نام او خودی است   زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می شـــود پاینده تر   زنده تر، سوزنده تر، تابنده تر ...

دل ز عـــشق او توانا مـــی شود   خـــاک همـدوش ثریا میشود

(همان:۱۴)

در جای دیگری محبت را نیرو بخش خودی می داند :

از محبـــت چون خودی محکم شود   قـــوتش فرمانده عالم شود

(همان: ۱۹)

همچنین دلبستگی اقبال به حق گرایی و ارزش های دینی، در شرح اسرار حضرت علی (ع)، پیامبر اکرم (ص)، ابوبکر، عمر وتیز سایر بزرگان عرفان و دین، جلوه یافته است.

مفهوم خودی در جهان بینی اقبال: به جرأت می توان گفت که مفهوم خودی - که در منظومه اسرار و رموز اقبال، بازتاب وسیعتری یافته است.- ما نیفیست شعر اقبال و بنیان جهان بینی او به شمار می رود. « نظریه خودی او، که اساس مکتب تربیتی وی را تشکیل می دهد در حقیقت ناشی از روح دیانت، خاصه قرآن کریم است.» (همان:۴۹) اقبال خود در این مورد می گوید : « عالیترین و راقی ترین شکل این معنی عبارت است از ایجاد ارزش ها و ایده آل ها و کوشش در راه تحقق دادن به آنها.» (همان) با استناد به این بیان اقبال در بیان مفهوم کلمه خودی و با بررسی ژرف ساختی اشعار او، می توان گفت که چکیده شعر و فکر اقبال خودشناسی است. فلسفه‌ی خودی در جهان بینی اقبال، کانون اندیشه‌ی او را شامل می شود؛ زیرا خودی دارای مفهومی به گستره شخصیت انسان و ارزش َهای انسانی است. صافی در این خصوص می گوید: «خودی به معنی مرکز و هسته شخصیت بشری، معیار ارزش هاست.» (صافی، ۱۳۶۶: ۲۵۳) او در مورد خود وجودی انسان مباحثی چون بازگشت به خود، ترک خود، نفی خود، ضبط نفس، قوی بودن خود (عزت نفس) شناخت خود و ارزش وجودی خود را طرح می نماید. این مباحث اگر چه رو در ساخت، کاملاً عرفانی می نماید؛ اما کارکرد اجتماعی وسیعی دارد. نمونه هایی از این مفاهیم در شعر اقبال:

ترک خود:

اندکی اندر حرای دل نشین　　ترک خود کن سوی حق هجرت گزین

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۷)

بازگشت اصل به خود :

از سواد کعبه چون آهو رمید　　ناوک صیاد پهلو یش درید

شد پریشان برگ گل چون بوی خویش　　ای زخود رم کرده باز آسوی خویش

(همان: ۴۹)

نفی خود: هر که باشد تند و زور آور شقی است　　زندگی مستحکم از نفی خودی است

(همان: ۲۲)

غافـــل از خـــــود شـــو اگر فرزانه ای گر ز خود غافل نه ای دیوانه ای

(همان:۲۳)

نگهداری نفس: نفس تو مثل شتر خود پرور است خودپرست و خودسوار وخودسر است

مرد شـــو آور زمـــام او به کـــــف تا شوی گوهر اگر باش خزف

هر که بر خود نیست فرمانـــش روان مـــی شود فرمان پذیر دیگران (همان: ۳۰)

مـــرد خود داری که بـــاشد پخته کار بـــا مزاج او بسازد روزگار (همان: ۳۵)

خویش دار و خویش باز و خویش ساز نـــازها مـی پرورد اندر نیاز (همان: ۵۹)

عزت نفس :

اهل قـــوت شـــو ز ورد یا قوی تـــا سوار اشـــتر خاکی شوی (همان:۳۱)

خودشناسی:

هرکه دانای مقامات خــــودی است فضل حق داند اگر دشمن قوی است ...

خـویش را چون از خودی محکم کنی تـــو اگر خواهی جهان بر هم کنی

گر فنـــا خواهی زخـــود آزاد شو گـــــر بقا خواهی به خود آباد شو

چیست مردن از خـــودی غافل شدن تـــو چه پنـــداری فراق جان وتن؟

(همان: ۳۸)

ارزش خود:

مرد چـــون شمع خودی اندر وجود از خیـــال آسمـــان پیمـا چه سود

(همان:۴۱)

جهان رنگ و بو فهـــمیدنی هست در این وادی بسی گل چیدنی هست

ولـــی چشـــم از درون خود نبندی که در جان تو چیزی دیدنـی هسـت

(همان: ۲۱۲)

اقبال باور داشت که « شاعر هنرمندی است که در برابر کاغذ سـفیدش مـی کوشـد تـا در ایـن جهان تاریک و آشفته و پر از هیجان که هنوز نامی ندارد خود را بازشناسد.»

(نجفی، ۱۳۵۶ : ۵۸)

انسان مداری : «انسان در عرفان اقبال – که نه تصوف هندی است و فاناتیسم مذهبی، بلکه عرفان قرانی است.– باید زمان را عوض کند.» (شریعتی، ۱۳۸۰ :۳۶–۳۷) به عبارتی انسان در زمان جاری می شود و در آمد و شد میان حیات و من وجودی خود سرنوشت و زمانه را می سازد. از این منظر نقش گذشته در روح انسان و زمانه او و تاثیر انسان در رقم زدن آینده، انکار ناشدنی است :

سرزند از ماضی تو حال تو   خیزد از حال تو استقبال تو

(اقبال، ۱۳۷۶:۱۰۰)

این نگاه یادآور سخن مرحوم شریعتی است که «جهان بینی اقبال کشف فرمول احتراق نیست، دست نهادن بر آتش است و جریان یافتن انسان در متن جاری حیات و حرکت طبیعت و یا جریان یافتن حیات و حرکت طبیعت در عمق وجود و خون حیات انسان است. ...»

(شریعتی ، ۱۳۸۰ : ۱۶۷–۱۶۸)

اقبال گوید :

بهر انسان چشم من شب ها گریست   تا دریدم پرده اسرار زیست

(اقبال، ۱۳۷۶:۱۰)

برای اقبال نوع بشر از هر نژاد و نسبی که باشد ارزش انسان را دارد. او به نوع انسان عشق می ورزد. این نگرش او، جلوه هایی از نگاه جهان وطنی برخی شاعران معاصر را تداعی می کند:

عشق، در جان و نسب، در پیکر است   رشته عشق از نسب محکم تر است

عشق ورزی از نسب باید گذشت   هم زایران وعرب باید گذشت (همان: ۱۱۰)

در نگاه او یکی بالا و پست   با غلام خویش بر یک خوان نشست (همان:۱۶)

این نگاه برابر به بشریت که در آموزه های مبارزان ضد نژاد پرستی، چون لوترکینگ و ماندلا و در کلام داعیه داران حقوق بشر جاری است؛ در اندیشه اسلامی اقبال جلوه خاصی یافته است که نشان از اصالت تاریخی این ارزش نزد مسلمانان دارد:

عبـــد مسلم کمتر از احـرار نیسـت　　خـون شه رنگین تر از **معمار** نیست

(همان: ۷۳)

نفی قوم گرایی : اقبال برای دست یافتن به آرمان های اجتماعی خود، **مکان را در می** نـوردد. **او در** لامکان به دنبال سعات انسان است از این رو اندیشه های قوم گرایانه در **شعر و تفکر او رنگ** مـی بازد و با اصول انسانی در تعارض است:

آن چنـــــان قطع اخوت کرده اند　　بـــــر وطن تغمیر ملت کـرده اند

مردمـــــــی اندر جهان افسانه شد　　آدمــــــی از آدمــــی بیگانه شد

روح از تـــن رفت و هفت اندام ماند　　آدمیـــــت گـــم شد و اقوام ماند

(همان: ۷۸)

جهان بینی : اندیشه نفی مکان، در دنیای مجرد توام با نوعی تفکر عرفانی بوده است؛ امـا در دنیـای نباتی همان نفی نسب، نفی قوم و گریز از جغرافیای محصوری است کـه اندیـشه بزرگـان را آزرده است. اقبال صاحب چنین نگاهی به جغرافیا است و جغرافیای انسان در نگاه اقبـال مـرزی بـه نـام اندیشه دارد :

هنـــدی و چینی سفال جام ماست　　رومـــی و شامی گل اندام است .

قلب ما از هند و روم و شام نیست　　مرز و بوم او بجز اسلام نیست

(همان: ۷۶)

او قید مکان را در مورد انسان بی فایده می داند چرا که اندیشه مکان نمی شناسد و تن است که در نژاد و مکان محصور است.

ن اصـــل ملت در وطن دیدن که چه　　باد و آب و گل پرستیدن که چه

بر نســـب نازان شدن نادانی است　　حکم او اندر تن وتن فانی است

(همان: ۶۳)

شاعر ما در جای دیگری فرد را قطره ای از دریای امت می داند و چنین می سراید :

ماکه از قیـد وطن بیـــــگانه ایم　　چون نگه نور دو چشمیم و یکیم

از حجـــــاز و چین و ایرانیم ما　　　شبینـــــم یک صبح خندانیم ما

(همان: ۱۶)

عشق اقبال به هند و ایران و افغانستان و ستایش سراج الدوله، حاکم بنگال و تیپو سلطان، حاکم میسور و اشخاص و تمدن ها و اندیشه های گونا گون شرقی و غربی، و ... خود جلوه ای از اندیشه‌ی جهان وطنی اوست.

وحدت : اقبال مسلمان است و از جایگاه یک اندیشمند مسلمان و خطاب به امت اسلامی می گوید که: «مدعای ما، خیال ما، یکیست» (همان: ۶۴) و با این واقعیت که یک امت، هم مدعا هستند؛ ندای وحدت سر می دهد :

کثـــــرت هم مـــدعا وحدت شود　　　پخته چون وحدت شود ملت شود

زنــــده هر کثرت ز بند وحدت است　　　وحـدت مسلم زدین فطرت است (همان: ۶۹)

او گره کار مسلمین را در وجود تفرقه می داند:

رشته وحدت چـو قوم از دست داد　　　صد گره بر روی کار ما فتاد (همان، ۵۳)

شجاعت : در دیدگاهی که « زیستن اندر خطرها زندگی است » (همان: ۸۷) شجاعت موج می زند. شجاعت آموزه ای دینی و به سان زنجیری است که در هر حلقه آن دفتری از تاریخ اسلام را می توان مرورکرد. آموزه ای است که در دامنش، علی در جنگ خندق قدرت گرفت؛ حمزه در احد بر مشرکان تاخت و حسین در کربلا حماسه آفرید. شجاعت در جهان بینی اقبال و اسلام با دین و ایمان در آمیخته است:

قوت ایمـــان حیات افزایدت　　　ورد لاخـــوف علیهم بایدت

چون کلیمی سوی فرعونی رود　　　قلب او از لا تخف محکم شود (همان: ۶۵)

حرکت و مبارزه : شعر اقبال که بر خاسته از شعور اقبال است؛ راه مبارزه با ناملایمت های حیات بشری را برگزیده است. او با تکیه بر نیروی ایمان، انسان را به حرکت فرا می خواند:

ساحل افتاده گفت گر چه بی زیـــستم　　　هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم

موج ز خود رفته ای تیز خرامید و گفت　　　هستـــم اگر می روم گر نروم نیستم

(همان: ۲۳۵-۲۳۶)

و با نیروی حاصل از حرکت، می کوشد تا دربستر مبارزه با بدی ها، مخاطبش را به آرمان های ارزشی خود نزدیک سازد:

میـــــارا بزم ساحــــــل را که آنجا　　نــــــوای زندگانی نرم خیز است

بــــــدریا غلط و با مــوجش درآویز　　حیـــــات جاودان اندر ستیز است

(همان: ۲۰۰)

او در یک رویکرد پند آمیز توصیه می کند که:

قطره ای خود رابه پای خود مــــریز　　در تلاطم کوش و با قلزم ستیز　(همان: ۴۲)

از منظر اقبال، قدرت حرکت و مبارزه در انسان آنگاه وجود می یابد که شعله درونـی وجـود او بـر افروخته باشد:

تا کــــــجا خود را شماری ماء و طین　　از گـــــل خود شعله طور آفرین　(همان: ۳۷)

امیدواری : امید کلید درهای بسته زندگی انسان است و انسان ناامید مرده ای بیبش نیست. اقبال با درک این مهم چنین می سراید:

آروز را در دل خـــــــود زنده دار　　تــــــا نگردد دشت خاک تو مزار

آرزو، جـــــان جهان رنگ و بوست　　فطرت هر شئ امیــــن آروزست

دل زســـــــوز آروز گیـرد حـیات　　غیر حق میرد چو او گیرد حیات ...

زنـــــدگی سرمایه دار از آرزوست　　عقل از زاییـــــدگان بطن اوست

(همان:۱۴-۱۳)

و یاس انسان را از پای در می آورد؛ چشم روح انسان را کور می کند و روز او را به یلـدایی تـرین شب، بدل می کند.

نا امیــــدی همچـو گور افشاردت　　گـــــر چه الوندی زیبا می آردت ...

زندگی را یــــــاس خواب آور بود　　این دلیل ســــــستی عنصر بود

چشم جان را سر مه اش اعمی کند　　روز روشــــــــن را شب یلدا کند　(همان: ۶۴)

توصیه اقبال به امید، در آغاز مثنوی زبور عجم جلوه دیگری از نگاه او به این مقوله **است:**

در طلب کوش و مده دامن امید از دست　　دولتی هست که یابی سر راهی گاهی

(همان:۱۱۶)

آینده نگری و ارزش زمان: اقبال شاعر فرداست:

نغمـــــه ام از زخـــــم بی پروا ستم　　مـــــن نوای شـــــاعر فـــــرداستم

(همان: ۶)

فرد را، گذر امروز انسان از هسته زمانه می سازد و « زمان یعنی سرنوشت ، سرگذشت و زندگی انسان.» (شریعتی : ۱۳۸۰ - ۳۶) و زمان عنصری است که در نگاه اقبال، در بستر آموزه های دینی جاری می شود و شمشیر برانی می گردد که از حیات مایه مـی گیـرد و بـا لحظـات عرفـانی رمـز گشایی می شود:

تـــــا کجا در روز و شب باشی اسیر　　رمـــــز وقت از لی مع الله یاد گیر

(همان:۴۹)

رابطه ملت و فرد در شعر اقبال: «در قرن نوزدهم اندیویدوآلیست ها و بسیاری از رادیکالیست ها و اومانیست ها معتقد بودند که «فرد» یعنی اراده و اندیشه های افراد است که جامعـه را مـی سـازد و تاریخ را راه می برد در حالی که سوسیالیست ها، ناتورالیست هـا و ماتریالیسـت هـا، تحـت تـاثیر داروینیسم، انسان را از طبیعت جدا نمی دانستند و او را زداده و پرورده جبری محـیط اجتمـاعی و ساخته قوانینی می دانستند که تاریخ واجتماع را می گرداند.» (همان،۴۳-۴۴) امـا در اندیـشه اقبـال فرد نه در بند فردیتی است که اومانیست های غربی برای او متصورند و نه گسسته از خـویش، در اندیشه های ماتریالیسم گم شده است. فرد در اندیشه‌ی اقبال از ملت احترام مـی یابـد و ملـت، در حالی که از افراد نظام یافته است به تکوین و تکامل جوهر فردی نیز کمک می کند. نزد اقبال، فـرد و جامعه در حال پردازش یکدیگرند تا یکدیگر را بسازند؛ او انسان را به اجتمـاعی بـودن فـرا مـی خواند. این فراخوان همسو با اندیشه های او دردعوت به وحدت، امیدواری، شجاعت و اندیـشه‌ی

جهانی اوست و از دریچه‌ی نگاه او همواره بعد اجتماعی انسان بر ابعاد فردی وجود او، رجحان یافته است.

فرد را ربط جماعت رحمت است   جوهر او از کمـــال ملت است
تا توانی باجـــماعت یار باش   رونـــق هنـــگامه ی احرار باش
حرز جان کن گـــفته خیر البشر   هست شیطـان از جماعت دورتر
فـــرد و قـوم آیینه یکدیگرند   ملک و گوهر ، کهکشان و اخترند
فـــرد می گیرد ز دست احترام   ملـــت از افراد مـــی یابد نظام
فـــرد تا اندر جماعت گم شود   قـــطره وســعت طلب قلزم شود..
هـــر که آب از زمزم ملت نخورد   شعله های نغمـــه در عودش فسرد
فـــرد تنها از مقاصد غافل اسـت   قـــوتش آشفتـــگی را مایل است

(اقبال، ۱۳۷۶:۵۸-۵۹)

اقبال و طبقات اجتماعی

زنان: در شعر اقبال، جایگاه زن همان جایگاهی است که زن در اسلام دارد. در دنیـایی کـه بـه نـام حذف سنت و به نام آزادی و تجدد، با حذف ارزش های انسانی، می کوشند تـا کرامـت، زیبـایی، جاذبه، تفکر و اخلاق و حتی آزادی را از زن سلب کنند اقبال داد سخن می دهـد. او یـاد آور مـی شود که زن، بنیان فکری اجتماع را می سازد و پشتیبان تفکر مردانه است:

نغمـه خیز از نغمه زن ساز مرد   از نیـــاز او دو بالا نـــاز مـــرد
پوشش عریانی مردان زن است   حسن دلجو عشق را پیراهن است (همان: ۱۰۱)

و مهمترین نقش زن در اجتماع یعنی مادر بودن را «حافظ رمز اخوت» و «قوت قرآن» مـی دانـد و با این اعتقاد که »جهان رامحکمی از امهات است»(همان: ۴۶۵)چنین می سراید :

حافـــــظ رمز اخـــوت مادران   قوت قـــرآن و ملـــت مادران

(همان:۱۰۲)

او در گفتمان با زنان، برخی آموزه های اخلاقی، به ویژه حجاب را یاد آور می شود :

ضمیر عصر حاضر بی نقاب است گشادش در نمود رنگ و آب است
جـــهان تابی زنـــور حق بیاموز که او با صد تجلی در حجاب است
(همان: ۴۶۵)

بهـــل ای دخترک این دلبری ها مسلمان را نه زیبد کافـــری ها
منـــه دل بر جهان غازه پرورد بیاموز از نگه غار ت گـــری ها (همان)

حکما و فلاسفه : پرداختن به فلسفه‌ی یونانی و رد آن و سخن گفتن از ارسطو و افلاطون، سـخن گفتن در مورد حکمت مشایی و ابن سینا، یاد کرد سهروردی و حکمت اشراقی، پرداختن به برخـی از فیلسوفان غربی همچون ماکیاولی و.... از مواردی است که می توان با تکیه بـر آن سـیر تکـوینی اندیشه فلسفی اقبال را پی گرفت. به طور مسلم آشنایی اقبال با اندیشه های فلسفی شرق و غـرب حاصل قرار گرفتن او در بستر اجتماعی خاصی است. او حکمت اسلامی را حکمت برتر می دانـد و این حاصل اندیشه هایی است که اقبال در جامعه به آن دست یافته است.

اقبال و شاعران: ارتباط تنگاتنگ اقبال با شعر و ادبیات ایران، بویژه با ملای روم که ۹۳ بار از او بـا عناوینی چون آخوند روم ، پیر روم ، پیر عجم ، رومی و .... یاد کرده است و تاثیر پذیری اقبـال از مثنوی معنوی و یاد کرد او از حافظ ، جامی ، سنایی ، عطـار ، منـوچهری ، امیـر خـسرو و غالـب دهلوی و ... نشان از آشنایی عمیق او با فرهنگ و ادبیات ایران دارد .

اقبال و تاریخ ایران: در شعر اقبال از سلطنت پهلوی که در دوره او بر ایران حاکم است سخن رفتـه است و نیز از تاریخ مغول و پادشاهی هلاکو و سلـسله‌ی افـشاریه و نـادر، هـارون، قبـاد، محمـود غزنوی و یزد گرد سوم یاد شده است. در شعر او ۲۳ بار کلمه ایران ذکر شده و سـه بـار از پـارس سخن رفته است. اگر به این آمار نام اصفهان و الوند و تبریز و کاشان و گورگان و کاشمر و همدان را بیفزاییم؛ جغرافیای ایران در شعر اقبال با ۴۳ بار حضور، بسامد بـالایی بـه خـود اختـصاص داده است.

اقبال و ادیان: سخنان اقبال از زرتشت و تقدس آتش در ایـن آیـین، بیـان آمـوزه هـای شـافعی و کلیمی، و ذکر مناقب پیامبر(ص) و علی (ع) و یاد کـرد زیـن العابـدین، یوسـف، بـودا، برهمـا، و

ابراهیم و اسماعیل و ابوبکر و عمر نشان از مطالعه اقبال در حوزه ادیان و تمدن ها دارد. از سوی دیگر وجود ادیان متعدد در شبه قاره در گسترش و عمق بخشی دانش اقبال در این زمینه موثر بوده است.

اقبال و تصوف: « اقبال تصوفی را که گریز از زندگی و فرار از دانش را تعلیم دهد یا ترویج کند[۶] گمراهی می شمارد و آن را حاصل لغزش های ناآگاه راه دین به حساب می آورد و از آموزش های قرآن به دور می بیند.» (حایری،۱۳۸۰ : ۱۵۲)

اقبال به خوبی با مکاتب و فرقه های تصوف آشناست و در جهان بینی او تصوف با عرفان واجتماع آمیزشی کارکردی و ارزشی دارد؛ که یاریگر انسان و اجتماع انسانی است. او حتی به فرقه های تصوف در ایران نیز آشنایی کامل دارد؛ چرا که از بایزید و جنید و پیر سنجر و حلاج و شمس تبریزی و امام محمد غزالی نیز سخن گفته است. نزدیکی فرهنگی و همریشگی فرهنگهای ایران و شبه قاره و نیز علاقه مندی اقبال به عرفان شرقی، به ویژه عرفان ایران، دلیل عمده این رویکرد او در شعر، ارزیابی می شود.

اقبال و سید جمال: «نهضت عظیم و سازنده و آغاز کننده سید جمال، در سیر تکاملش به اقبال رسیده است.» (شریعتی، ۱۳۸۰ :۲۸) آزادیخواهی در هند و ایجاد کشور اسلامی پاکستان از روح مبارزه و غرب ستیزی سید جمال الدین اسد آبادی، تهی نبوده است و اقبال به تایید خودش تحت تاثیر سید جمال بوده است. او در جاوید نامه آنگاه که با ملای رومی به عطارد سفر می کند؛ روح سید جمال را مشاهده می کند و او را مقتدای خود در بیداری ملل شرق می بیند.(اقبال، ۱۳۷۶: ۳۰۳)

اقبال و دنیای غرب

تفاخر به شرق : هستی مهر از زمین محکمتر است　　　پس زمین مسحور چشم خاور است

(همان: ۱۳)

اقبال به شرق و مبانی فرهنگ ، فلسفه و اندیشه‌ی شرقی آشناست به آن می بالد و آن را انبار آفتاب می داند:

ملتـــــی در بـــــــاغ و راغ آوازه اش آتـــش دل ها ســـــرود تازه اش
ذره کشـــــت و آفتاب انبــــار کرد خـــرمن از صد رومی و عطار کرد

(همان:۱۰)

در نگاه او اندیشه ی خاوری، شب شکن است:

با مم از خاور رسید و شب شکست شبنـــم نو بر گل عالم شکـــست

(همان: ۶)

اقبال و غرب: دنیای غرب در دوره اقبال ، دنیایی است که از انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب صـنعتی گذر کرده است و در تحولی چشمگیر، داعیه دار ارمغان دنیای نو برای بشریت است در اروپای بین سال ها ۱۸۷۳م – ۱۹۴۷م ،(۱۲۵۲-۱۳۱۷ هـش) اندیشه های ماتریالیستی و افول اخلاق و ارزش ها در کنار رشد اقتصادی و مدنی، سرعت فزاینده ای گرفته بود و اقبال در این فضا، فتنـه هـایی را که در بستر این فرآیند بر سر ملل، بویژه ملت های اصیل شرقی فرود می آید؛ حس می کنـد و داد سخن می دهد که :

عصر حاضر فتنه ها زیر سراست طبع ناپروای او آفت گر است
بزم اقـــــوام کهن بر هم از و شـــاخسار زندگی بی غم ازو
جلــوه اش ما را ز ما بیگانه کرد ســـاز ما را از نوا بیگانه کرد .... (همان: ۸۴)

اقبال بعد ویرانگر دنیای نو، یعنی افول ارزشها را به چالش می کشد و آن را دنیـای بـی نـور و بـی سوز می نامد :

چه عصر است این که دین فریادی اوست هـــزاران بند در آزادی **اوست**
ز روی آدمـــــیت رنگ و نـــم برد غلـط نقشی که از بهزادی **اوست**

(همان:۴۶۶)

جــــوانان را به آمـوز است این عصر شـــب ابلیس را روز است این عـــصر
به دامانــــش مثال شعـــله پیـــچم که بی نور است و بی سوز است این عصر

(همان: ۴۶۶-۴۶۷)

اقبال به عنوان دانش آموخته غرب و آشنای با فرهنگ غربی « نماینده آگاه و متحرک افکار نجیب و اصیل هند و ایران و اسلام است. در حقیقت عصاره تجارب چند هزار ساله اقوام آریایی و سامی است که در اواخر قرن نوزدهم میلادی در مشرق زمین ظاهر شده است.» (حقیقت ،۱۳۶۷ :۴۷) در اندیشه او مظاهر دنیای غرب وقتی در شرق موثر می افتد که در بستر اسلام و از دهلیز اندیشه شرقی عبور نماید:

شعـــــله های انقـــــلاب روزگار	چـــون به باغ ما رسد گردد بهار

(همان: ۸۱)

بنابراین تقلید محض از غرب از دیدگاه اقبال عین رذالت است و مقلد، در رگ هایش جوشش خون وجود ندارد:

مـــن فدای آنکه خود را دیده است	عصر حاضر را نکو سنجیـــــده است
غربیان را شیوه های ساحری است	تکیه جز بر خویش کردن کافری است

(همان: ۳۷۰)

چه گویم رقص تو چون است چون نیست	حشیش است این نشاط اندرون نیست
به تقلیـــــــد فــــــــرنگی پای کوبی	بـــه رگهای تو آن طغیان خون نیست

(همان:۴۶۷)

در سایه همین اندیشه، تفکر مبارزه در اقبال شکل گرفته است و او برای آزادی هند، نه تنها ازچنگال استعمار و اسارت انگلیس و نیز از دام خرافه پرستی، ارتجاع و انحطاط می کوشد؛ و در کنار گاندی و تاگور و جناح قرار می گیرد تا امروز ما بعد جامعه شناختی اندیشه او را پر رنگتر ببینیم و او را نماینده تفکر شرق بدانیم.

گذری بر سیر تکوینی اندیشه اقبال در بستر جامعه

« در هر جامعه ای پنج نهاد بنیادی وجود دارد: نهاد خانواده، نهاد آموزشی، نهاد مذهبی، نهاد اقتصادی و نهاد حکومتی» (کوئن،۱۱۰:۱۳۸۳) بررسی نقش کامل این نهادها در تکوین شخصیت

اقبال، در این مقال نمی گنجد اما نگاهی گذر به این مقوله ما را در شناخت اندیشه های اجتماعی اقبال یاری می کند.

الف. نهاد خانواده: پدر اقبال بازرگانی دانش دوست است و او را در شهر سیالکوت و در دوران کودکی به مکتب فرستاد .آشنایی با قرآن در کودکی از یک سو و نقش تربیتی مادر اقبال به عنوان زنی پاک و متدین خود مکتب دیگر برای اقبال بوده است که همواره اندیشه هایش متاثر از او بوده است. اقبال خود چنین می سراید :

مرا داد این خرد پرور جنونی	نگاه مادر پاک اندرونی
زمکتب چشم و دل نتوان گرفتن	که مکتب نیست جز سحری فسونی

(اقبال ،۱۳۷۶: ۴۶۶)

ب. نهاد آموزشی : (پیوست شماره ۱) تحصیل در مکتب خانه ، تاثیر پذیری از مولوی میر حسین (شمس العلما)، تحصیل در اسکاچ مشن کالج و ارتباط با شاعری متخلص به «داغ»، تحصیل در دانشگاه لاهور و ارتباط با سر توماس آرنولد و تحصیل در انگلیس و آلمان از مهمترین موارد نقش نهادهای آموزشی در رشد اندیشه های اقبال در زمینه های مختلف می باشد.

ج. نهاد مذهب: اقبال اندیشمندی مسلمان است. او تنها با اسلام آشنا نیست بلکه مکاتب مذهبی غرب و مسحیت ، آیین زرتشت و فرقه های اسلامی را می شناسد با اندیشه و ادیان ابراهیم و موسی و عیسی و بودا و ... آشناست و در راهبردی آگاهانه دست به انتخاب می زند؛ و بنیان اندیشه هایش نیز بر پایه همین انتخاب استوار است. اقبال کوشش های خستگی ناپذیر متفکران اسلامی را برای گشودن راه انسان می ستاید و به آن اعتقاد عمیق دارد.

د. نهاد اقتصادی : اگر اقبال از شرایط اقتصادی مناسبی برای تحصیل برخوردار نبود، هرگز تحرک اجتماعی (social mobility) او- که مایه و ثمر شخصیت و اندیشه او شد - شکل نمی گرفت .البته در کنار نهادهای اقتصادی نقش جنسیت (مرد بودن) اقبال در جامعه ای که بستر مناسبتری برای شکوفائی مرد وجود دارد؛ قابل ذکر است.

هـ- نهادهای حکومتی :(پیوست۱) اقبال میراث خوار دوره پر تلاطم تاریخ هند و جهان است، مسایل مربوط به استعمار گری انگلستان، ارتجاع در لایه های اجتماعی شبه قاره ، جنگ جهانی اول ، افول امپراتوری عثمانی و بسیاری مسایل دیگر ، اقبال را وارد مسایل سیاسی و از جمله عضویت در مجلس پنجاب و نیز جذب مسلم لیگ کرد؛ تا اندیشه سیاسی و مبارزاتی او در بستر دانایی و تمایلات فردی واجتماعیش جهت خاصی بیابد .

نتیجه

غور در اشعار اقبال لاهوری باعث ایجاد گفتمان صداقت ، اعتماد و وفاداری است که این سه مهمترین مؤلفه های سرمایه اجتماعی[۹] (social capital) قلمداد می شود. جهان بینی ارزشی اقبال، سرمایه ای است که هرگز زوال نخواهد یافت و در تحکیم اخلاق و مبانی اسلامی و ارزشی اثر گذار خواهد بود. شعر او نمایشگاهی از زیباترین جلوه های روحانی و عرفانی است؛ که در آن انسان مداری و توجه به جامعه انسانی جلوه خاصی یافته است. از این جهت می توان آن را یک سرمایه فرهنگی (cultural capital) برای ایران و پاکستان ارزیابی کرد.

.ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد   چشم خود بربست و چشم ما گشاد

اقبال در برخورد با جهان پیرامون خود، خردگراست. او کوشیده است تا با راهبردی متعادل، راه میانه را در پیش گیرد. از این دیدگاه، او در برابر غربزدگی و ارتجاع، مبارزه می کند. در جهان بینی اقبال، همه آموزه های دینی و غیر دینی ملل، با عبور از دهلیز اسلام و عرفان اسلامی قابل پذیرش هستند؛ از این رو آن دسته از اشعار اقبال که در روساخت، کاملاً عرفانی می نماید؛ در ژرف ساخت مفهومی خود، دارای درونمایه و کارکرد اجتماعی نیز هستند.

یادداشت ها

۱. نقل از: برنی، سید مظفر حسین؛ نقش اقبال در ادب پارسی- هندی؛ ترجمه مهدی افشار؛ تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۶۷.

۲. اشاره به عبارت قرآنی « لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» دارد که ۱۲ باردر قرآن تکرار شده است.

۳. اشاره به آیه ۶۸ سوره طه: قلنا لا تخف انک انت الاعلی

۴. به تعبیر شریعتی « فرد شخص نیست ، بلکه شخصیت است یعنی اراده ی فرد در ربرابر اراده جامعه یا طبیعت.» (شریعتی،۴۵:۱۳۸۰) او رسالت پیامبر(ص) را به دو مرحله فردسازی (۱۳ سال در مکه) و جامعه سازی (۱۰ سال در مدینه تقسیم می کند.(همان:۴۷)

۵. اقبال در برقراری ارتباط بین کثرت و وحدت، چنین رویکردی دارد:

وحدت او مستقیم از کثـرت است   کثرت اندر وحدت او وحدت است

(اقبال، ۱۳۷۶: ۵۸)

۶. «گروهی از صوفیه بودند که تعالیم صحیح قرآن را منفی می نمودند و می گفتند :

صــــورت و همی به هستی متهم داریم ما   چون حباب آیینه بر طاق عدم داریم

و گروهی نیز کاینات را نتیجه خواب الهی می دانستند و آن را از حقیقت عادی می شمردند و می گفتند .

تا توهســــتی خدای در خـواب است   تــــو نمانی چـــو او شود بیدار

(عبد الحکیم،۱۳۵۶ : ۲۵)

۷. جلوه های این اندیشه در شعر حافظ نیز به چشم می خورد:

غلام هـــــمت آن که زد چرخ بلنـد   زهـر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است .

۸. تحرّک اجتماعی (Social mobility): انتقال افراد از یک پایگاه به یک پایگاه اجتماعی دیگر را گویند. این تحرّک، ممکن است یکی از سه شکل افقی (از یک پایگاه به پایگاه همسطح)، عمودی (از یک پایگاه به پایگاه غیر همسطح که باعث ترقی یا تنزّل اجتماعی فرد می‌شود) و یا میان نسلی (از نسلی به نسل دیگر) صورت گیرد.

نقل از: کوئن، بروس؛ مبانی جامعه شناسی؛ ترجمه واقتباس غلامحسین توسلی،رضا فاضل؛صص ۲۶۱-۲۶۲.

حرکت اقبال از سیالکوت به لاهور و پس از آن به انگلیس و آلمان ، از نوع تحرک اجتماعی عمودی است.

۹. رابرت پوتنام، سرمایه اجتماعی را مجموعه ای از مفاهیمی مانند اعتماد، هنجارها و شبکه ها می داند که موجب ایجاد ارتباط و مشارکت بهینه اعضای اجتماع شده و در نهایت منافع متقابل آنان را تأمین خواهد کرد.

منابع

۱. آل .گورین، ویلفرد و دیگران(۱۳۴۹) **راهنمای رویکردهای نقد ادبی**؛ ترجمه زهرا میهن خواه؛ تهران: اطلاعات .

۲. احمدی،احمد(۱۳۴۹) **دانای راز؛ مشهد**: زوار .

۳. اسلامی ندوشن ،محمد علی(۱۳۷۰) **دیدن دگرآموز وشنیدن دگر آموز** ؛ چاپ دوم، تهران: سپهر..

۴. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۴) **پیام مشرق** ؛ به کوشش محمد حسین پودهری ؛ لاهور ، انتشارات مسیح غلامعلی.

۵. ________________ (۱۳۷۶) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**؛ با مقدمه احمد سروش؛ تهران: سنایی..

۶. برنی، سید مظفر حسین(۱۳۶۴) **نقش اقبال در ادب پارسی- هندی**؛ ترجمه مهدی افشار؛ تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

۷. حایری، محمد حسن(۱۳۸۰) « **اقبال و گفتگوی تمدنها**»؛ پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۳۲.

۸. حقیقت ، عبدالرفیع (۱۳۶۷) **ایران از دیدگاه علامه اقبال لاهوری** ؛ تهران: شرکت مولفان و مترجمان .

۹. خلیفه، عبدالحکیم(۱۳۵۶) «*اقبال ورومی*»؛ **مجله پاکستان مصور**، اسلام آباد، انتشارات اداره مطبوعات پاکستان.

۱۰. رادفر، ابوالقاسم(۱۳۸۰) «**سبک و درون مایه سبک اقبال لاهوری**»؛ نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهیدباهنر کرمان ،دوره جدید، شماره ۸ و۹ .

۱۱. سعیدی، سید غلامرضا(۱۳۸۰) **مفخر شرق سید جمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری**؛ به کوشش سید هادی خسرو شاهی؛ چاپ دوم، تهران: کلبه شروق و نشر سماط.

۱۲. شریعتی، علی؛ ما و اقبال؛ چاپ هشتم، تهران: الهام، ۱۳۸۰.

۱۳. ــــــــــــ (۱۳۵۶) **نامه ای به دفاع از اقبال و مسلم لیگ**؛ تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.

۱۴. صافی ، قاسم (۱۳۶۶) **سفر نامه پاکستان** ؛ تهران : کلمه..

۱۵. کوئن، بروس(۱۳۸۳) **درآمدی بر جامعه شناسی** ؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چاپ بیست و سوم، تهران: توتیا..

۱۶. ــــــــ (۱۳۷۸) **مبانی جامعه شناسی**؛ ترجمه و اقتباس و غلامعباس توسلی، رضافاضل؛ تهران: سمت.

۱۷. نجفی، ابوالحسن(۱۳۵۶) **وظیفه ادبیات** ، تهران: زمان .

۱۸. هنر و مردم (۱۳۵۶) ***ویژه نامه ایران و پاکستان*** ، ش ۲.

پیوست شماره ۱ : سالشمار زندگی اقبال لاهوری

۱۹۲۳ ۱۸۵۰(۱۲۹۹ هـ‌ش	اشغال کامل هند توسط انگلیسی ها انتشار زبور عجم. آغاز سرقت زنان بنگالی و ادامه این روند تا سال ۱۹۲۷
۱۸۷۳(۱۲۵۲ه. (۱۳۰۱ ش)	تولد اقبال در شهر سیالکوت
۱۹۲۴(۱۳۰۲	نخست وزیری رضا خان در ایران.
۱۸۷۴(۱۲۵۳)	آغاز تاثیر پذیری اقبال از نور محمد (پدرش) و تربیت پذیری در خانواده
۱۸۷۸ (۱۲۵۶)	تحصیل در مکتب خانه
۱۸۸۱(۱۲۵۹)	آغاز تحصیلات ابتدایی اقبال در سیالکوت
۱۸۸۷(۱۲۶۵)	آغاز تحصیلات متوسطه در «اسناچ مشن کالج»
۱۸۹۵(۱۲۷۳)	شروع تحصیلات عالی در لاهور
۱۸۹۷(۱۲۷۵)	اخذ درجه فوق لیسانس فلسفه از دانشگاه لاهور تحت تعلیم سرتوماس آرنولد
۱۸۹۹(۱۲۷۷)	قرائت شعر «ناله یتیم » در انجمن حمایت اسلام لاهور
۱۹۰۰(۱۲۷۸)	قرائت شعر «خطاب یتیم» در شب عید فطر در انجمن حمایت اسلام لاهور
۱۹۰۱(۱۲۷۹)	انتشار منظومه «هیمالیا »در ماه آوریل در نشریه اردو زبان *مخزن*
۱۹۰۵(۱۲۸۳)	مهاجرت به اروپا به توصیه توماس آرنولد و آغاز تحصیل حقوق در دانشگاه لینکولن
۱۹۰۷(۱۲۸۵)[۷]	سفر به آلمان و تحصیل زبان آلمانی. تالیف رساله دکتری بـه عنـوان توسـعه و تکامـل ماوراء الطبیعه در ایران. دریافت درجه استادی در فلسفه از دانشگاه مونیخ .
۱۹۰۸(۱۲۸۶)	ماه اوت : بازگشت به وطن ،دعوت شدن به خدمت قضایی
۱۹۰۹(۱۲۸۷)	او در فاصله سالهای ۱۹۰۸تا۱۹۱۱به کار دولتی و تدیس در دانشگاه اشتغال داشت
۱۹۱۱(۱۲۸۹)	کناره گیری از خدمات دولتی برای همیشه
۱۹۱۲(۱۲۹۰)	انتشار مجموعه اشعار شمع و شاعر
۱۹۱۴(۱۲۹۲)	افول امپراتوری عثمانی
۱۹۱۵(۱۲۹۳)	انتشار مجموعه اشعار اسرار خودی
۱۹۱۶(۱۲۹۴)	آغاز جنگ جهانی اول
۱۹۰۱۷(۱۲۹۵)	انتشار مجموعه اشعار رمز بیخودی، انتشار بانگ درا به زبان اردو
۱۹۲۰(۱۲۹۸)	مطابق قرارداد سن رومئو فرانسه اداره سوریه و لبنان را پذیرفت .
۱۹۲۲(۱۳۰۰)	شکست نهضت جنگل در مهر ماه در ایران .

دکتر یوسف عالی عباس آباد
استادیار دانشگاه پیام نور سمنان

تحلیل جاوید نامه ی اقبال لاهوری

چکیده

موضوع مقاله، تحلیل جاوید نامه ی اقبال لاهوری است. این پژوهش درپیِ جواب‌دادن به این سؤال است که در اقبال لاهوری منظومه ی «جاوید نامه» را بر مبنای کدام اندیشه ی شاعرانه و روشنفکرانه سروده است. «جاویدنامه»، بر چه اساس و پایه ی ادبی بررسی و تحلیل می‌شود. «جاویدنامه» از نمونه‌های رؤیابینی در ادبیات فارسی است که تمام مبانی و مؤلفه‌های رؤیابینی در آن وجود دارد و شاعر به این وسیله به سیری در آسمان‌ها که تأویلی از اندیشه ی خود به رهبری مولانا است، دست زده است. در این مقاله، تحلیل محتوایی (Content Analysis) شیوه ی بررسی اشعار است که با استفاده از آن و تجزیه و تحلیل داده‌های متن، به ابعاد گوناگون سؤال‌های طرح‌شده پاسخ داده شده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، بیشتر آثار اقبال لاهوری مطالعه و مبانی شعر و اندیشه ی او تحلیل و دسته‌بندی شده؛ همچنین، تمام کتاب‌ها و مقاله‌هایی که درخصوص شعر اقبال نوشته شده، و برای نگارنده امکان دسترسی به آنها وجود داشته، مطالعه شده است.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، جاویدنامه، رؤیابینی، آزادی، انترناسیونالیزم.

مقدمه

اقبال لاهوری برهمن‌زاده‌ای کشمیری است که زبان مادریش پنجابی و زبان هم‌کیشانش اردو و زبان تحصیلات دبیرستانی و دانشگاهیش، انگلیسی بود. وی در سیالکوت با مقدمات زبان فارسی آشنا شد و نخستین استاد وی، شمس‌العلما مولانا میرحسن بود. در لاهور زبان و ادبیات فارسی را آموخت و دیوان‌های شاعران بزرگ مانند حافظ و مولوی را مطالعه کرد. با وجود اینکه نه چیزی به فارسی می‌نوشت و نه می‌توانست به صورت صحیح و کامل فارسی حرف بزند، به زبان فارسی شعر سرود. ابتدا از سبک‌هایی که در شعرهای فارسی و اردو وجود داشت استفاده می‌کرد، ولی بعدها از قالب‌ها و سبک‌های دیگری نیز بهره جست. هرچه بر وسعت اندیشه‌اش افزوده می‌شد بیشتر به فارسی اهمیت می‌داد و با تشویق دوستانش مانند غلام قادر بلگرامی چالندری و شاعرانی که در آن روزگار در پنجاب و هند بودند به فارسی‌گویی ادامه داد و در نهایت کوشش فکری و به کارگیری فن و ابزارهای بیانی، به عنوان یکی از شاعران فارسی‌گو نام خود را ثبت کرد.

شعر و مبانی آن در اندیشه ی اقبال لاهوری

شعر، گره‌خوردگی عاطفه و تخیل است که در زبانی آهنگین شکل گرفته است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۸۶) ابن سینا، در کتاب «شفا»، شعر را سخنی خیال‌انگیز که از اقوالی موزون و متساوی شناخته شده باشد، تعریف کرده است(میرصادقی، ۱۳۷۳، ذیل شعر).

شفیعی کدکنی، پنج‌عنصر شعر را عاطفه، تخیل، زبان، آهنگ و شکل معرفی کرده است(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۸۸).

شعر، یکی از زیرمجموعه‌های «هنر» است. با توجه به تعریف‌هایی که درباره ی هنر شده است، تعریف و تبیین مبانی اساسی آن به صورت جامع و مانع مشاهده نمی‌شود. بندتو

کروچه، هنر را عبارت از «شهود» می‌داند(کروچه، ۱۳۸۴: ۸۷). بر این مبنا، بسیاری از مبانی هنر، از جمله شعر را می‌توانیم از مجموعه ی شهود قلمداد کنیم. گستره‌ای که به صورت شهودی در پیش چشم شاعر گشوده می‌شود و او پس از درک آن، به وسیله ی ابزارهای بیانی به بیان آن می‌پردازد.

شعر دو مبنای اساسی دارد: لفظ و معنی. این دوعنصر جایگاه خاصی دارند و برای تولد قطعه‌ای هنری وجود هردو الزامی است. در هریک از مکتب‌ها و سبک‌های خاص ادبی، این دوعنصر فعلیّت و رسالت مخصوصی دارند، یعنی در برخی از آنها رسالت اصلی پیام شعر به عهده ی معنی و در برخی دیگر به عهده ی لفظ است. در شعرهای فارسی اقبال، لفظ‌ها چندان قدرت و شکل‌دهی خاصی ندارند، اما معنی بسیار عمیق و فراگیر است به نحوی که هنگام خواندن شعر او، جوشش معنی، میدان تنگی را که الفاظ دارند وسیع می‌سازد و خواننده را کمتر به نقص ناشی از قدرت‌نداشتن الفاظ متوجه می‌سازد. برخی از منتقدان درباره ی معنی موجود در شعر او نوشته‌اند: «معنی به قدری در شعر اقبال قوی است که خواننده مجال پرداختن از معنی به لفظ را نمی‌یابد. با این همه، ترکیباتی زیبا از اثر اندیشه ی اقبال، فرهنگ لغات و ترکیبات زبان فارسی را غنی ساخته است.» (فلاح رستگار، ۱۳۵۶: ۴۰۹)

یکی از مشکلات شعر اقبال و شاید یکی از ضعف‌های مهم هنر او این است که برای بیان افکار تازه ی خود اصطلاح خاصی ندارد. به عبارت دیگر، اقبال، افکار تازه ی خود را در قالب زبان سنتی ریخته است. باتوجه به این که، فارسی، زبان سوم اقبال است و آشنایی او با این زبان از طریق مطالعه ی دیوان‌های شاعران فارسی‌گو بوده است. به همین سبب شعر او کاملاً تحت تأثیر شعر شاعرانی است که اقبال با آنان آشنا بود؛ یعنی تصویرهای شعری که آنان در شعر خود خلق می‌کردند اقبال نیز از آنان اخذ کرد منتها برای بیان افکار

پرشور آزادی‌خواهانه و بیان افکار انسانِ با فهم و شعورِ کشوری که زبان رسمی و ملی آن فارسی نیست.

به سبب زبان مادری‌نبودن فارسی برای اقبال، او برای بیان نظرهای پرشور و اندیشه‌های بکر انسان قرن‌بیستمی خود، نتوانست به اصطلاح، زبان فارسی را رام خود کند و بتواند برای بیان نظرهای خود کمال استفاده را ببرد و همه ی خوانندگان شعر او بتوانند از اندیشه‌های او بهره ببرند؛ حتی بتوانند با آنها آشنا بشوند.

به این ترتیب، اقبال به سبب کم‌توجهی و در برخی از موارد بی‌توجهی به «زبان» در شعر با نوعی ناکامی مواجه شد و برای بیان اندیشه‌های خود اصطلاحات گنگ و مبهمی ساخت که هریک از آنها از نظر زبانی احتیاج به تفسیر و تعبیرهای دقیق دارند!!

اقبال به این امر واقف بود. در نامه‌ای به سیدسلیمان ندوی می‌نویسد: در زمینه ی شاعری نظریه ی ادب برای ادب هیچ‌وقت هدف من نبوده است. عجب نیست که نسل‌های آینده مرا شاعر تصور نکنند؛ زیرا هنر بی‌نهایت دقت می‌خواهد و این امر در اوضاع کنونی برای من محال است.

عاطفه در شعر شاعران به سه‌بخش تقسیم می‌شود: من‌های فردی و شخصی؛ من‌های اجتماعی که حوادث اجتماع را بررسی می‌کند؛ من بشری که فارغ ازحد زمان و مکان است(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۸۵).

در بُعد عاطفی شعر اقبال از «من» شخصی و اختصاصی گذشته و به «من» اجتماعی قوی رسیده است. اقبال بی‌تردید یک‌انترناسیونالیسم اجتماعی است و وطن او کلّ امت اسلامی محسوب می‌شود. دغدغه ی اصلی او که محرک وی در سرودن شعر است، بیدارگری امت اسلامی است. او به سبب از دست‌رفتن شوکت و عظمت تمدن باشکوه اسلامی حسرت خورده و برای احیای مجدد آن شکوه و عظمت هم در زادگاه خود و هم

در کل جهان آرزو کرده و نهایت کوشش فکری خود را برای این آرزو و هدف به کار برده است.

عاطفه، فرمانروای بی‌چون و چرای شعر اقبال است. او به جای عاطفه، از مبانی دیگر شعر بهره نجسته است. برای بیان مطلب با شور و شعف و یا غم غربتی که در دل داشته، با استفاده از این عنصر، حرف خود را زده است. به این غزل توجه کنید:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان و **جان شما**

غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام تا به دست آورده‌ام **افکار پنهان شما**

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیده‌ام از روزن **دیوار زندان شما**

حلقه گرد من زنید ای پیکران آب و گل آتشی در سینه دارم از **نیاکان شما**

(اقبال ، **۱۳۶۶: ۴**)

هنگام معرفی اقبال لاهوری گفتیم که او فارسی‌زبان نبوده است، اما با آموختن این زبان، مبانی بلند و عظیم اندیشه ی خود را به وسیله ی آن به جامعه ی بشری نمایانده است. به این سبب در میان منتقدان و شعرشناسان ایرانی نیز از اقبال و توجه عمیقی برخوردار است. شعر او را مجرد «شعر»، «حکمت و عرفان مجرد» ندانسته‌اند، بلکه «جوش و خروش عارفانه‌ای» قلمداد کرده‌اند که در کلام و اندیشه ی سعدی، حافظ و مولوی وجود داشته است. با این همه مانند شعر هرگوینده ی بزرگ دیگر، البته پستی و بلندی دارد و وقتی شاعر تا بلندای اندیشه اوج می‌گیرد ناچار مواردی پیش می‌آید که از اوج بیان فرومی‌افتد و به پستی می‌گراید. عجب نیست که سنگینی معنی و ازدحام لفظ او را گاه از آن بلندپروازی‌ها فروکشد و حتی به حضیض تعقید، ضعف تألیف یا رکاکت ترکیب بیفکند. درحقیقت آنجا که اوج پرواز خیال اوست همواره نمی‌توان پروای لفظ داشت و سخنی که به قول لونگینوس از نمط عالی است نشانش همین است(زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۴۲)

خانم ماری شیمل نیز درباره ی او معتقد است: «اقبال، حکیمی بود شاعر که مضامین تازه و اندیشه‌های سازنده را در قالب اوزان عروضی و الفاظ منسجم و فصیح بیان کرده است و با اینکه قصد شاعری نداشته، به سبب فصاحت الفاظ و بلاغت معانی و مردمی‌بودن و گیرندگی مضامین و اثر آفریننده‌ای که در بیداری مسلمانان هند و تشکیل دولت مستقل پاکستان داشته به شایستگی در مقام بزرگترین شاعر متفکر جای گرفته است.» (شیمل، ۱۳۸۳: ۲۲۲)

اولین منظومه ی شعر فارسی اقبال، «اسرار خودی» است که در آنجا به تجزیه و تحلیل «خودی» پرداخته است. دستگاه منسجم فکری اقبال لاهوری، همان خودی است. این مسأله برای اقبال به‌مثابه بنیانی است که تفکرات و اندیشه‌های او براساس آن رشد و نمو کرده‌اند و شاعر در منظومه‌های بعدی خود نیز به آن اشاره کرده، به عبارت درست‌تر در آن غرق بوده است. آشنایی وی با خودی به منزله ی شخص بسیار آگاه و ذی‌شعوری است که از تمام مسایل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و دینی اطراف خود خبر دارد و هنگامی که آنها را برخلاف اصول رایج و برخلاف آزادی و عدالتی که باید در جوامع بشری حاکم باشد، می‌یابد برضد آنها شورش می‌کند و نظر خود را طرح می‌کند. نهایت این کوشش فکری و شعور خودی را باید در محدوده ی «خودآگاهی» جستجو کرد. وقتی به خودآگاهی رسید، با آشنایی از مسایل اطراف خود به وجود خود نیز شعور لازم را پیدا می‌کند و به عنوان یک‌انسان از توانمندی‌های خود باخبر می‌شود و زمان و مکان را جایی برای کشف و در درجه ی بالاتر شکوفایی آنها می‌یابد نه جایی که به هرعلت و به هر وسیله‌ای عامل سرکوب و تحلیل آنها شود و انسان از مرتبه و شرافت انسانی خود دور شود. «به نظر اقبال آدمی بدون خودی، وحدت و انسجام ذاتی و انسانی خود را از دست می‌دهد. برای یافتن خود لازم است از یک‌سو از من‌های فرعی یا دروغین هجرت کرد و از سوی دیگر باید به مبدأ و مقصد وجود یا من نهایی و مطلق و کامل متوسل شد» (اقبال ، ۱۳۷۹ :۳۰).

درباره ی «خودی» و توجهی که اقبال بـه آن معطـوف کـرده اسـت بـا رویکردهـای **جامعه**شناسی روزگار ما، جای تأمل و تحقیق بسیاری وجود دارد و از مباحثی است کـه بـه **شدت جای** خالی آن را در عرصه ی شعر فارسی احساس می‌کنیم.

اقبال لاهوری و شاعران ایرانی

اقبال از نظر فکری و عقیدتی با حافظ اختلاف اساسی داشت و بـسیاری از اعتقادهـای عرفانی و یا جبری او را نمی‌پذیرفت و دائماً آنها را نقد می‌کرد، اما از نظر هنری بـه او نظـر مثبت داشت. «اقبال در «پیام مشرق»، «**زبور عجم**» و «می باقی» از حافظ بیشترین بهره‌هـا را برده است. اقبال ظرافت و صنعت‌گری را **دوست دارد** و این عامل است که او را بـه حـافظ نزدیک می‌کند و باعث می‌شود که به **استقبال تعداد زیادی** از غزلیات او برود؛ هرچنـد بـا او اختلاف فکری دارد.» (نوشاهی، ۱۳۵۶: ۴۲۶)

مولانا جلال‌الدین بلخـی، از شـاعرانی **اسـت کـه در شـعر و اندیـشه** ی اقبـال جایگـاه مخصوص دارد. مولوی چهره ی شاخصی است که افکار اقبال را تحـت‌الـشعاع خـود قـرار داده است. در دیوانش بارها نام مولوی را ذکر کرده و هرجا به نام او بر**خورده، با احتـ**رام از او یاد کرده است.

پیشتر گفتیم که اقبال، با عرفان و تصوف چندان میانه ی خـوبی نداشـت و بـسیاری **از** اندیشه‌ها و نظام حاکم بر اعتقاد آنان را نقد می‌کرد؛ اما درباره ی مولوی بـه گونـه **ی دیگـر** عمل کرده، اصطلاحات زیادی را از مولوی به وام گرفته و با آنها نظریه‌های خـود را هنگـام بحث از اوضاع اجتماعی و سیاسی روزگار خود بیان کرده است؛ به عنوان مثال از افلاطـون صفت بودن عشق یاد می‌کنیم که مولوی آن را یکی از اوصاف عشق قلمداد کرده و اقبال نیز هنگام بحث از عشق، آن را صفت عشق قرار داده است:

شادباش ای عشق خوش‌سودای ما ای طبیب جمله علت‌هـــای ما

ای دوای نخوت و نـــــاموس ما ای تو افلاطون و جـــــالینوس ما

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶)

عشق افلاطون علت‌های عقـــــل به شود از نشترش سودای عـــــقل

(اقبال ، ۱۳۶۶: ۱۲۸)

اقبال به منزله ی شاعر و متفکری توانا، سبک، واژگـان و اصـطلاحات خـود را تکامـل بخشیده است. او با ربط‌دادن خودی و عشق به اوضاع زمانـه ی خـود ایـن دومفهـوم را بـا مفاهیم علمی درآمیخته و تنها مفاهیم و تعبیرات پویای مولانا را برگزیده اسـت؛ بـدین‌گونـه اقبال در میان پیروان جلال‌الدین از زمان سلطان ولد و جـامی تـا زمـان صـائب و حـزین از موقعیتی ممتاز برخوردار است. هنگام بحث درباره ی جاویدنامه به این مسأله بیشتر خواهیم پرداخت.

جاویدنامه، یکی از تمثیل‌های داستانی ادبیات فارسی

تمثیل داستانی (Allegry) از کلمه ی یونانی «Allegoria» به معنی «گفـتن بـه شـکلی دیگر» برگرفته شده است. این واژه ی مرکب از «allos» به معنای «دیگـر» و «agrouein» بـه معنی «سخن‌گفتن در میان عموم» است. (Allegory،Cuddon: ۱۹۸۴)

تمثیل‌های داستانی به دوصوت نظم یا نثر اسـت و از لحـاظ مفهـوم و معنـی دوحالـت دارند: مفهوم و موضوعی ساده و ظاهری دارند و با خواندن اثر مـی‌تـوان بـه معنـی و مـراد نویسنده یا شاعر از آن و یا مفهومی باطنی و رمزآمیز دارند و با خواندن آن نمی‌توان پـی بـه مفاهیم اولیه ی را دریافت. بلکه حالت رازآمیز و باطنی دارند و باید با رمزشـکافی و تبیـین باطن آن مفهوم، آن را درک کرد. جاویدنامه، از تمثیل‌های داستانی نوع دوم است و چنانکـه

در ادامه بیشتر موشکافی خواهیم کرد، این منظومه از مجموعه ی «سفرنامه‌های خیالی» نیز محسوب می‌شود. سفرنامه‌های خیالی در نوع ادبی با عنوان «رؤیابینی» مشخص شده‌اند.

رؤیابینی (Allegory of Dream)

رؤیابینی، شکلی از حکایت است که در سده‌های میانی به شدت طرف توجه نویسندگان بوده است. به همین سبب یکی از انوع ادبی محسوب می‌شود. در این نوع ادبی، نویسنده در محیطی دل‌انگیز روستایی و اغلب در صبح بهاری به خواب می‌رود و انسان‌های واقعی یا مفاهیم مجردی را که شخصیت انسانی یافته‌اند و در خواب اعمال گوناگون انجام می‌دهند، می‌بیند(آنتونی،۱۳۸۰: ۱۲۶).

رؤیابینی ساختاری دارد که از مؤلفه‌های مخصوصی تشکیل شده است. این مؤلفه‌ها عبارتند از: رؤیا، راهنما، سفر، وادی سفرو هدف‌های سفر.

سفر به عالم ارواح و یا بهشت و دوزخ به صورت‌های مختلف انجام گرفته است. «سفر رازآموزانه راهی به سوی آگاهی، آزادی، فردیت و جاودانگی است. در این نوع سفرهای روحانی، هنرمندان با آفرینش تصویرهایی از زندگی جاودانه، جهان آخرت و رسیدن به شعور و آگاهی، سفر خود را به تجربه ی رازناک و روحانی تبدیل می‌کنند. در این دیدگاه، مرگ، راهی برای آشناسازی است» (الیاده، ۱۳۶۸ : ۲۱۵). گوستاویونگ در این‌خصوص معتقد است: «یکی از رایج‌ترین نمادهای رؤیاگونه که بیانگر این دست آزادی، (یعنی مکاشفه ی روحانی) از راه تعالی است، سفر تنهایی یا زیارت است که به نوعی زیارت روحانی که نوآموز در خلال آن به کشف طبیعت مرگ نائل می‌شود شباهت دارد. البته این مرگ به منزله ی آخرین داوری نیست، بلکه سفری است به سوی آزادی، از خودگذشتگی و تجدید قوا که به وسیله ی ارواح شفیق راهبری و پشتیبانی می‌شود» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۲۶-۲۲۷).

شخصیت مهم و محوری این داستان‌ها «راهنما یا مرشد» است و به وسیله ی آنان این حکایت‌ها شکل می‌گیرد. بسیاری از داستان‌های رمزآمیز عرفانی یا فلسفی، از این نوع ادبی هستند و به عنوان مثال ویرژیل در کمدی الهی از این نوع مرشدها محسوب می‌شود؛ همچنین ایزدان بزرگ زدتشتی، «سروش اهلو پیروزگر» و «آذرایزد» راهنمای سفر ویراف به جهان آخرت هستند(کی‌خسرو دستورجاماسب، ۱۳۸۱: ۵۰- ۵۳). در رساله ی الغفران ابوالعلاء معرّی، حضرت فاطمه (س) سالک را شفاعت می‌کند و به بهشت می‌رساند(معرّی، ۱۳۳۷: ۲۱ - ۵۰ - ۱۰۰).

برای تقریب ذهن، از تمثیل‌های داستانی که به صورت سفرهای رازآمیز و با کمک مرشد، در مراحل مختلفی انجام گرفته است به صورت گذرا یاد می‌کنیم تا هنگام بررسی جاویدنامه از مبانی و مؤلفه‌های آنها نیز کمک بگیریم.

ارداویرافنامه

ارداویرافنامه که در قرن ۴- ۵ هجری به صورت نهایی ویرایش شد به زبان فارسی میانه (زبان ساسانی و زرتشتی) است. این اثر از کتاب‌هایی است که در میان دانشمندان ایرانی و غیر ایرانی توجه محققان و منتقدان زیادی را برانگیخته و متن پهلوی آن به زبان‌های اروپایی نیز برگردانده شده است(کی‌خسرو دستورجاماسب، ۱۳۸۱: ۶).

این کتاب یکی از کتاب‌های مهم مزدیسنان و شامل ۸۸۰۰ کلمه است. تألیف این کتاب، ظاهراً در اواسط سده ی نهم میلادی صورت گرفته است. محققان روایت منثور فارسی ارداویرافنامه را مربوط به زمان اردشیر ساسانی و روایت پازند آن را مربوط به زمان گشتاسب می‌دانند(همان: ۵).

اردویراف (= ویراف مقدس) مرد مقدسی بود که موبدان او را انتخاب کردند. «وی پس از شستن سر و تن و پوشیدن جامه ی نو و خوردن خورش، بر بستر پاک آرامید و روان

درگذشتگان را یاد کرد و اندرزهای خوش بیان نمود و سه‌جام می گشتاسبی از پیشوایان دین گرفت و نوشید و باژ گفت و به خواب رفت و مدت هفت‌شبانه‌روز به همراهی دوفرشته، طبقات بهشت و دوزخ را بازدید کرد و پاداشی که از هرکار نیک به نیکوکاران و پادافراهی که از هرگناه به گنهکاران داده می‌شد، مشاهده کرد و سپس به پیشگاه اورمزد پذیرفته شد و پیام او را برای هم‌کیشان خود شنید و روز هفتم به این جهان بازگشت و پس از خوردن خوراک، دبیری فرزانه و دانا را فراخواند تا مشاهدات خود را بنگارد» (عفیفی، ۱۳۴۲: ۱–۲). نیز: (بهار، ۱۳۸۷: ۳۰۰–۳۲۸) این سیر معنوی در پیشگاه پیشوایان دین بر در آتشکده ی فرنبغ آغاز گردید. سفری است که برای تبیین اعتقادات آیین زرتشتی درخصوص جهان آخرت بیان شده است.

زردشت بهرام‌پژدو، در قرن هفتم این کتاب را به شعر فارسی برگرداند و نخستین‌بار، ولادیمیر پوپ، در سال ۱۸۱۹ این کتاب را به انگلیسی ترجمه کرد و در سال ۱۸۸۷ نیز بارتولومه، آن را به فرانسوی ترجمه کرد.

کمدی الهی

کمدی الهی، تألیف دانته آلیگیری (۱۲۶۵ م.) است. وی در کودکی به دختری به نام بئاتریس عاشق شد و با وجود ناکامی در عشق، نام او را در کمدی الهی جاودانه کرد. در این داستان، راوی با این که سخت خواب‌آلود است خود را در جنگلی هولناک سرگردان می‌یابد. برای یافتن راه نجات به سوی نور خورشیدی که از بالای تپه‌ای می‌تابد می‌رود. شیر، پلنگ و گرگ، راه را بر او می‌بندند، اما در این هنگام، ویرژیل به نجات او می‌آید و خود را فرستاده ی آسمانیان و راهنمای رهرو معرفی می‌کند. راوی با راهنمایی ویرژیل، شاعر لاتین و نویسنده ی «انه‌اید»، ابتدا سفری به اعماق زمین و دوزخ اسطوره‌ای یونان، سفر زمینی در جهت رسیدن به اورشلیم و در مرحله ی سوم، سفری به فرازمین و بهشت

جاویدان می‌کند. آخرین مرحله ی سفر او در بهشت، رسیدن به فلک‌الافلاک، سپس عرش الهی است. وی رودخانه‌ای از نور می‌بیند و بئاتریس از وی درمی‌خواهد تا از آن بنوشد. با نوشیدن آن به رؤیت جهان برتر دست می‌یابد. بئاتریس وی را به سوی گل سرمدی می‌کشاند. در این هنگام بئاتریس راهنما، او را ترک می‌کند و او را به دست سن برنارد می‌سپارد. در پایان سفر، دانته چیزهایی می‌بیند که برتر از قدرت بیان انسان است و به یاری برکتی وافر نظر بر فروغ سرمدی می‌دوزد و جوهر و عرض‌ها را درهم آمیخته می‌بیند. سالک در نهایت سفرش، حقیقت یکتای هستی را می‌بیند و از فرط جذبه از پای درمی‌آید.

درباره ی شابهت موضوع و مفهوم کمدی الهی و ارداویرافنامه، بارتولومه، مترجم ارداویرافنامه نوشته است: «هیچ‌یک از مکاشفاتی که در گذشته از آنها یاد شده مانند ارداویرافنامه ی ایرانی با کمدی الهی دانته شباهت ندارد؛ البته با این تفاوت که از لحاظ ارزش ادبی کتاب دانته بسیار بالاتر است. این شباهت و نزدیکی به حدی است که ما را بی‌اختیار به فکر ارتباط بین دو اثر و الهام‌گرفتن یکی از دیگری می‌افکند؛ هرچند مدرکی در این‌باره در دست نیست» (دانته، ۱۳۴۷: ۱۰۴۴).

رساله ی الغفران

رساله ی‌الغفران، رساله‌ای سرشار از تصویرهای شاعرانه و متفکرانه از ابوالعلاء احمد بن عبدالله بن سلیمان تنوخی، معروف به ابوالعلاء معری است. این کتاب، جواب نامه‌ای است که ابوالحسن علی بن منصور حلبی، معروف به ابن‌القارح از ابوالعلاء شرح نوشتن رساله‌ای را خواسته بود. در این رساله، راوی ابن‌القارح را می‌بیند که وارد بهشت شده و با شاعران هم‌صحبت می‌شود. ابن‌القارح از شاعران درباره ی شعر آنان می‌پرسد، ولی آنان جواب سربالا به وی می‌دهند. ابوالعلاء برای چند شاعر، داستان آمرزشش را می‌گوید که

چون از قبر برمی‌خیزد فرشته‌ای که بر شانه ی راست او بود، صورتی را از اعمالش بـه او می‌نمایاند. شیخ می‌بیند که اعمال خیر او اندک است، ولی فرشته آخرین چیزی کـه ثبت کرده، توبه ی اوست. وی قصیده‌ای می‌سراید تا به رضوان می‌رود و پس از طی مراحلی، از جمله گم‌کردن توبه نامه ی خود به دیدار پیامبر اکرم (ص) می‌رود و با شفاعت ایشان بـه رضوان و بهشت می‌رود.

علاوه بر اینها، شیخ اشراق (مقتول ۵۴۹ ه. ق). در رساله ی الغربةالغربیه، داستان ارواح دربندی را نقل می‌کند که فقط شب‌ها مـی‌تواننـد از بنـد برهنـد و بـه پـرواز درآینـد. هدهدی که قاصد عالم بالاست برای آنان کاغذی می‌آورد و آنان را به سفر فرامی‌خوانـد. در نامه، راه سلوک نوشته شده بود سالک به راه می‌افتد و پس از گذر از وادی‌های رمزگونه، به چشمه ی زندگی می‌رسد. رسیدگان پیش از خود که به شـکل ماهی نمادین شـده‌انـد عقل اول را ملاقات می‌کنند و بار دیگر برگردانده می‌شوند(مدرس صادقی، ۱۳۷۵: ۸۳).

جاویدنامه

اقبال لاهوری، جاویدنامه را برای فرزندش، جاوید، سروده است. اقبال در سفر خود که خود را «زنده‌رود» نامیده است، به راهنمایی مولانا جلال الدین مولـوی، بـه کـرات آسمانی می‌رود و در هرکره، بزرگی از بزرگان علم و عرفان را می‌بیند و از سخنان آنان یاد مـی‌کنـد. اقبال با این سفر، نظریه ی وحدت اسلامی خود را شرح داده و ارادت خـود را بـه بزرگـان نشان می‌دهد. این اثر که به منزله ی «کمدی الهی» اقبال است و درحقیقت معـراج‌نامـه ی او به شمار می‌رود، در بیان اندیـشه ی رهـایی و آزادی شـرق، رهـایی و آزادی مـسلمانان در سراسر افکار و رؤیاهای او جلوه یافته است. این اندیشه رنگ و حالی دیگـر دارد. گـزارش سفر روحانی او را به راهنمایی مولوی، که برای اقبال به منزله ی ویرژیل است بـرای دانتـه، در این کتاب شگرف معنوی او می‌توان یافـت، امـا غنـایم روحـانی سـفر او، خاصـه بـرای

روزگار و برای دیار ما، از آنچه برای دانته دست داده، افزونتر و گران‌تر است. دقت و موشکافی او در طرح و بحث مسایل فلسفی و عقیدتی در گفت و شنودهایی که شاعر با اشباح و سایه‌های دنیای ماورای گور، آنهم در افلاک برین دارد در بعضی موارد درخشندگی و جلوه‌ای بی‌مانند دارد و گاه از بسیاری تندی و گستاخی، محیط گرم بهشت روحانی «رساله ی الغفران» معرّی را به خاطر می‌آورد؛ چنان که در بیان سرنوشت بدفرجام تبهکاران، کسانی مانند جعفر بنگالی و صادق دکنی که ملت خویش را به بیگانگان فروخته‌اند، خشم و خشونت دانته را که در حق دشمنان خویش سختگیر و بی‌گذشت است به یاد می‌آورد، اما دشمنان اقبال که شاعر در تیرگی های شوم فلک زحل، آنان را به چنگ بی‌امان طوفان عذاب سپرده است دشمنان ملت او هستند. کسانی هستند که خطه ی هند را به بیگانه داده‌اند و مسلمانان را به بندگی فروخته‌اند. اندیشه ی رهایی از این بردگی که شرق خاصه مسلمانان هند، را زبون کرده است، یک‌دم از خاطر شاعر دور نمی‌شود. برای رهایی این مسلمانان هند، شاعر لاهور، گاه به پادشاه ایران دل می‌بندد و گاه به جست‌وجوی پادشاه افغان می‌رود. (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۸۷- ۱۸۸).

پیش‌تر گفتیم که رؤیابینی‌ها دارای مؤلفه‌ها و مبانی خاصی هستند و سیر روایت یا سفر به وسیله ی آنها شکل می‌گیرد. مبانی رؤیابینی جاویدنامه عبارتند از:

۱. راوی، مسافر یا تجربه‌کننده: در جاویدنامه، راوی و یا قهرمان داستان خود راوی (= اقبال لاهوری) است. هنگام بحث درخصوص وادی‌ها و هدف‌های سفر، به سبب قهرمانِ داستان‌بودنِ خود راوی، تجربه‌های او نیز ملموس‌تر می‌شود.

۲. رؤیا: رؤیا، وسیله‌ای و یا گذرگاهی است که راوی هنگام سیر در این مکان‌ها، برای مدتی از جهان و محدودیت‌ها و بندهای آن رها می‌شود و به دیار تجربه وارد می‌شود. در جاویدنامه، شاعر در ابتدا تفکری فلسفی و جهان‌شناسی درباره ی زمین و آسمان می‌کرده است. آسمان به سبب پست‌بودن زمین، آن را نکوهش می‌کند. خداوند به سبب این

سرکوفت، به زمین ندا می‌دهد که دومؤلفه ی «عقل» و «عشق» انسان، شبیخونی بر افلاک خواهد زد و برتر از آن خواهد بود. راوی، شب‌هنگام متفکر می‌نشیند، رؤیا او را دربرمی‌گیرد و روح مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بر او ظاهر می‌شود.

۳. راهنما: راهنمای این سیر و سفر و تفکر درباره ی جهات مختلف هستی، مولوی است. مولوی، چهره‌ای جهانی دارد. او را قله ی عرفان ایران معرفی کرده‌اند. با توجه به معارف و حکمتی که در مثنوی معنوی به یادگار گذاشته و با توجه به سرنوشت و زندگی او و ماجرایی عاشقانه که با شمس تبریزی داشته است، آثار او از بزرگ‌ترین میدان‌های ظهور عشق و انسانیت محسوب می‌شود. به سبب مفهوم «عشق» که در جاویدنامه، حرف اول را می‌زند و شاعر آن را در برابر عقل قرار داده است، حضور روح مولانا، جواب‌ها و طرح حکمت‌هایش در این مثنوی، کاملاً منطقی و ضروری می‌نماید.

۴ . وادی‌های سفر: وقتی روح مولوی بر راوی ظاهر می‌شود. در ابتدا مفهوم پدیدارشناسی زندگی و مرگ را تبیین و مرگ را نوعی تولد محسوب می‌کند:

زادن طفل از شکست اشکم است   زادن مرد از شکست عالم است

(اقبال ، ۱۳۶۶: ۳۲۸)

سپس درباره ی «عشق» و مبانی آن توضیح می‌دهد و رسیدن به مراتب بلند و متعالی آن را «معراج» انسان قلمداد می‌کند:

از شعور است این که گویی نز ز دور   چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

(همان: ۳۳۰)

وقتی این مفاهیم هستی‌شناسی و پدیدارهای جهانی را توضیح می‌دهد، روح اقبال بی‌تاب می‌شود. ناگهان زروان را می‌بیند. زروان، در آیین‌های ایرانی، خداوند «زمان» است. او، راوی را به سیر در عالم علوی می‌برد. اولین سیاحت آنان در فلک قمر است. در کره ی ماه، شاعر هندی به نام «ویش وامیترا»، یعنی جهان‌دوست، با مولانا ملاقات می‌کند. مولوی

به او می‌گوید: در حال حاضر، راه ترقی برای بشریّت منحصر در این است که دوفرهنگ شرق و غرب با یکدیگر ترکیب و تلفیق شوند. غرب‌زمین غرق در ماده‌پرستی و مشرق‌زمین در روحانیّت متمرکز است. راوی در قشمرود، سروش را می‌بینند و مولوی درباره ی شأن و مقام او توضیح می‌دهد. در وادی یرگمید، که ملائکه آن را وادی طواسین می‌نامند، با افراد زیر دیدار می‌کند: بودا (گوتم) ، زن رقاصه‌ای پیش او توبه می‌کند و از مفاهیم متعالی دین او بهره می‌برد، سپس اهریمن را می‌بینند. زرتشت به سبب اینکه با ایزدان در امور جهان مداخلت می‌کند و پیامبری برای آنان محسوب می‌شود، اهریمن از او می‌خواهد که دست از پیامبری خود بردارد. زرتشت، جواب کوبنده‌ای به او می‌دهد و عشق را لازمه ی انسان‌بودن و سرّ جهان می‌داند. در طاسین مسیح، با تولستوی دیار می‌کند. در طاسین محمد، نوحه ی روح ابوجهل را در حرم کعبه می‌شنود. ابوجهل، پیامبر را به سبب سجده‌بردن به خدایی که به چشم دیده نمی‌شود، توبیخ می‌کند. پیامبر به او جواب می‌دهد که خداوند بی‌جهات است، یعنی در محدوده ی حسّ انسانی نمی‌گنجد، ولی قدرت تفکر و حس‌کردن روحی به او می‌دهد. دین آزادی انسان و درهم‌شکننده ی طبقات اجتماعی و برابرساختن آنان در پیشگاه خداوند است.

پس از فلک قمر، به فلک عطارد می‌رود. در آنجا مقامی بسیار متعالی را می‌بینند که سرشار از نشانه‌های حیات است و آوازی از آن می‌آید. راوی از مولانا علت حیات‌بخش‌بودن آنجا را می‌پرسد. مولوی می‌گوید آدم چون از بهشت به زمین هبوط کرد چندروزی در این زمین زندگی کرد و در آنجا به سوز و ناله پرداخت و عارفان زیادی مانند جنید و بایزید و فضیل و بوسعید این مکان را زیارت می‌کنند. راوی پیشتر رفت. دید دومرد در حال نمازگزاردن هستند. مولوی از هردو به عظمت یادکرد. آن دو سیدجمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) و سعیدحلیم پاشا بودند. سیدجمال الدین اسدآبادی تمام کوشش خود را صرف وحدت ممالک اسلامی کرد و در این راه شهید شد.

اقبال لاهوری درباره ی او معتقد است: «وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند، بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ی ارتباط خود را با گذشته قطع کنند از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی ما همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه ی وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان را دارد اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین افغانی بوده است» (اقبال ، ۱۳۷۹: ۴۱).

سیدجمال از زنده‌رود، خبر می‌پرسد و زنده‌رود از وضعیت وطن خود می‌نالد:

در ضمیر ملت گیتی‌شکن دیده‌ام آویزش دین و وطن

روح در تن مرده از ضعف یقین نا امید از قوت دین مبین

ترک و ایران و عرب مست فرنگ هرکسی را در گلو شست فرنگ

مشرق از سلطانی مغرب خراب اشتراک از دین و ملت برده تاب

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۵۴)

اسدآبادی معتقد است که وطن اسلامی باید یکپارچه باشد؛ هرچند ساکنان آن شامی، فلسطینی، عراقی یا دیگران باشند به سبب اینکه انسان حریّت دارد و وابسته ی به خاک نیست:

جان نگنجد در جهات ای هوشمند مرد حر بیگانه از هرقید و بند

(همان: ۳۵۵)

بنده ی حق مرد آزاد است و بس ملک و آیینش خداداد است و بس

(همان: ۳۶۱)

سیدجمال‌الدین به شاعر توصیه می‌کند که به کمونیست‌ها بگوید همه ی ترقیات و پیشرفت‌های کمونیست‌ها بدون داشتن ایمان و مذهب بیهوده است و بالاخره این ترقی‌ها زایل خواهد شد. در این نظریه بر کارل مارکس از نظریه‌پردازان کمونیسم و مؤلف کتاب

«سرمایه»، می‌تازد و او را باطل می‌داند. سعیدحلیم‌پاشا درباره ی شرق و غرب بحث می‌کند. عامل پیشرفت غرب را زیرکی و عامل پیشرفت شرق را عشق معرفی می‌کند و عشق را لازمه ی حیات بشری و باعث رشد و پیشرفت انسان می‌داند:

عشق چون با زیرکی همبر شود نقشبند عـــــالم دیگر شود
خیز و نقش عـــالم دیگر بنه عشق را با زیـــــرکی آمیز ده

(همان: ۳۵۷)

در ادامه، جمال‌الدین افغانی مجدداً مسأله «تقدیر» را پیش می‌کشد و خلیفه‌بودن انسان در جهان خاکی را راز «تقدیر» انسان می‌داند و درباره ی آدم و هبوط او به جهان و آرزوی دیدار او با خداوند سخن می‌گوید. دیدار خداوند از نشانه‌های تحقیق انسان درباره ی خداوند است:

چشم موسی خواست دیدار وجود این همه از لـــذت تحقیق بود
لـــــن‌ترانی نکته‌ها دارد دقیق اندکی گم شو در ین بحر عمیق

(همان: ۳۶۰)

راوی به سبب معارفی که از بزرگان دین می‌آموزد و به رازهایی از آنها پی می‌برد، مردم جهان، از جمله کمونیست‌های روسیه را به اسلام دعوت می‌کند. پس از این مرحله، به فلک زهره می‌رسد. با مولوی در حال رفتن بودند که به مرغزاری بسیار باصفا رسیدند. در آن وادی، خدایان اقوام گوناگون را دیدند. بعل (یکی از بت‌های دوران جاهلیت) گفت که انسان سر را از این گردون کشید. در ورای آن خدایی را ندید. چون آزاد است، دین مانند بندی برپای اوست باید بند از پای او گشوده شود. با شنیدن این سخن، راوی به همراه مولوی به اعماق دریای زهره رفتند و فرعون و کشتگان لشکر او را در جنگ با موسی دیدند. فرعون در گفتگویی با مولوی، پشیمانی خود را از کارش گفت و نظریه‌پردازان ضد دینی را که در عالم هنوز هم وجود دارند ادامه‌دهندگان راه خود شمرد:

این مقـــــام سرکشان زورمست　　منکران غـــــائب و حاضرپرست
آن یکی از شرق و آن دیگر ز غرب　　هردو با مردان حق در حرب و ضرب
(همان: ۳۷۶)

در آن دریای زهره، روح درویش سودانی نمودار شد و به انسان هشدار داد که بـه دیـن اسلام بازگردد، سپس راهی کـــره ی مریخ شدند. اهل آنجا کسانی بودند کـه تماماً ماننـد زمین، در بند تن نبودند. مانند «دل» که تن در اختیار آن است:

خاکیان را دل به بند آب و گـــل　　اندرین عـــالم بدن در بند دل
(همان: ۳۸۱)

در آنجا مردی به زبان فارسی حکمتی را طرح می‌کند. مرگدین شهری است که مردمان آنجا در صفا و صمیمت و پاکی زندگی می‌کنند. در این میان، زنده‌رود از تقـدیر مـی‌پرسـد. حکیم مریخی می‌گوید: مردم به معنی کامل به معنی کلمه ی تقدیر پی نبرده‌اند و با افکـاری که در سـر دارنـد درواقـع محـدوده‌ای بـرای خـود قائـل مـی‌شـوند و خـود را از آزادی و آزاداندیشی دور می‌کنند؛ درحالی‌که خداوند «امانت» را برعهده ی آنان گذاشـته اسـت و بـه علت پی نبردن به مقام و ارزش خود، خود را مانند بردگان، اسیر دیگران و خیال‌ها و افکـار خود می‌کنند.

[این مسأله، اشاره به آزادی است که اقبال در این مبحث به ایـن صـورت طـرح کـرده است.] در مریخ زنی که از فرنگ دزدیده شده و بـه آنجـا آورده شـده بـود، دعـــــوی رسالت می‌کرد. از آزادی سخن می‌گفت و معتقد بود که انسان نبایـد بـه هـیچ‌وجـه در بنـد هیچ‌قیدی باشد؛ حتی درقید و بند شوهر:

از امــــومت زردموی مادران　　ای خنک آزادی بی‌شوهــــران
(همان: ۳۸۷)

او در این‌خصوص عشق را نفی می‌کند. مولوی حرف‌های او را نقد می‌کند و از بی‌دینی موجود در جامعه تأسف می‌خورد.

بعد از این مرحله به فلک مشتری می‌روند و روح حلاج، غالب دهلوی و طاهره قرۀالعین بر آنان جلوه‌گر می‌شود. حلاج، عقل را بر عشق ترجیح می‌دهد. هریک از آن سه تن با توجه به موقعیت خود سخن می‌گویند. اقبال با شنیدن آنها، سؤالاتی در ذهنش ایجاد می‌شود و آنها را می‌پرسد. از حلاج می‌پرسد که چرا از بهشت و از مقام مؤمنان دور هستی؟ او جواب می‌دهد:

علم بر بیم و رجـــا دارد اساس　　　عاشقان را نی امـــید و نی هراس

عشق آزاد و غـــیور و ناصبور　　　در تماشای وجـــود آمد جسور

زیستن این‌گونه تقدیر خودی‌ست　　　از همین تقدیر تعمیر خـــودی‌ست

(همان: ۳۹۳)

با او سؤال و جوابی درخصوص تقدیر می‌کند. راوی مشغول گفتگوی این سه‌روح بود که ابلیس بر آنان پدیدار شد. او غرقِ دودِ پیچان بود:

یک‌قبای سرمـــه‌ای اندر برش　　　غرق اندر دود پیچـــان پیکرش

(همان: ۴۰۲)

ابلیس از کرده ی خود پیشیمان بود و می‌گفت:

درگذشتم از سجـــود ای بی‌خبر　　　ساز کردم ارغـــنون خیر و شر

از وجـــود حق مرا منکر مگیر　　　دیده بر باطن گشا، ظاهر مبین

تو نجاتی ده مـــرا از نار من　　　واکن ای آدم گـــره از کار من

(همان: ۴۰۳)

ابلیس از این که انسان به مرتبه ی خود در جهان اِشراف ندارد و به راحتی بـه حـرف او گـــوش می‌کند و باعث عذاب بیشترش می‌شود، پیش خداوند می‌نالد. در فلک زحـل، اشراری را ملاقات می‌کند که به وطن و مردم خود خیانت کرده‌اند:

اندرون او دوطـــاغوت کهن | روح قـومی کشته از بهر دوتن
جعفر از بنگال و صادق از دکن | ننگ آدم، ننگ دین، ننگ وطن

(همان: ۴۰۵)

در چنین فضایی، روح هندوستان ناله می‌کند. وقتی از افلاک نُه‌گانه می‌گذرد و بـا عـالم مرگ آشنا می‌شود ناگهان صدای هولناکی می‌آید و جهان درهم می‌ریزد. [چیـزی مـشابه بـا صور اسرافیل و در روز قیامت].

در بهشت، اولین کسی که ملاقات می‌کند، فردریش نیچه اسـت . اقبـال از او بـا لقـب «حلاج بی‌دار و رسن» یاد می‌کند:

من به رومی گفتم این فرزانه کیست؟ | گفت این فرزانه ی آلمانوی است
باز این حـــــلاج بی‌دار و رسن | نوع دیگر گفته آن حرف کـهن
حرف او بی باک و افکـارش عظیم | غـــربیان از تیغ گفتارش دونیم

(همان: ۴۱۱)

پس از او شرف‌النساء، دختر عبدالصمد فرمانروای پنجاب، را زیارت کرد. اقبال از زبـان او درباره ی دینداری و اسلام نکته‌ای را متذکر شد:

مؤمنان را تیغ با قـــرآن بس است | تربت ما را همین سامان بس است

(همان: ۴۱۴)

مولانا می‌گوید مسلمانان تا زمانی که به حرف شرف‌النسا گوش می‌کردنـد، یکپـارچگی داشتند، ولی آنچه نباید انجام می‌دادند، دادند و اتحـــاد خود را از دست دادند. مـسلمانی نیز از میان آنان رخت بربست. راوی از شنیدن حرف مولانا، ناراحت شد:

حرف رومی در دلم سوزی فکند آه پنجـــاب آن زمین ارجمند!

(همان: ۴۱۵)

مولانا می‌گوید به آنچه گذشت نباید دردمند بود و باید به حال نگاه کرد و تـلاش‌هـایی را که انجام می‌گیرد، دید. راهنما، از غنی کشمیری یاد کرده، تلاش‌های او را یادآور می‌شود:

آفرید آن مـــــرد ایران صغیر با هنرهای غـــــریب و دلپذیر

(همان: ۴۱۶)

شاعر در این ملاقات به مسأله ی فروش کشمیر که انگلیسی‌هـا آن را بـه گـلاب‌سـنگه هندو فـــروخته بودند

اشاره می‌کند. و از سیدعلی همدانی پرسش می‌کند که این جهان با این همه فریـب و دغـل چه معنی دارد. او پاسخ می‌دهد انسان خود باید جلوی شیطان و اهریمن را بگیرد و همیـشه در حالت نزاع و جنگ با او باشد و الا او انـسان را بـه بـدبختی خواهـد کـشاند. هـم او در پرسش‌هایش و هم جواب‌دهنده به از دست‌رفتن اتحاد ملیت خود افسوس می‌خوردند:

باد صبا اگر به جنـــــــــیوا گذر کنی حـرفی ز ما به مجلس اقوام بازگوی

دهقان و کشت و جوی و خیابان فروختند قومی فروختند و چه ارزان فروختند

(همان: ۴۱۸)

در ادامه، سیدعلی همدانی، از خود، شناخت خود و فلسفه ی خودی سخن مـی‌گویـد. پس از آن ضمن بحثی درباره ی اتحاد جهانی مسلمانان، بـه دیـدار هـروی مـی‌رود. وقتـی دیدار او با آنان تمام می شود به سـوی نادرشـاه افـشار، پادشـاه ایرانـی، حرکـت مـی‌کنـد. نادرخان، طایفه ی افغانستان را به موطن خود کوچ داد به این سـبب از پادشـاهان محبـوب راوی نیز محسوب می‌شود. پس از او روح ناصرخسرو ظـاهر مـی‌شـود و پـس از خوانـدن غزلی، پنهان می‌شود. او انسان را به دین می‌خواند. پس از ناصر خسرو، روح خوشحال‌خـان خطلک، شاعر افغانی، بر آنان ظاهر می‌شود و از دین و ملت خود می گوید:

قوت دین از مقـــام وحدت است وحدت ار مشهود گردد ملت است

(همان: ۴۳۰)

راوی در این قسمت، نقدی از غرب می‌کند و شرق را از تقلید آنان تحذیر می‌دهـد. بـا «تیپوسلطان» درباره ی فلسفه ی زندگی و مرگ بحث و گفتگو می‌کند:

عشق جان را لـــذت دیدار داد با زبانم جرأت گفـــــــــتار داد

ای دوعـــالم از تو با نور و نظر اندکی آن خاکـــــــــدانی را نگر

بنده ی آزاد را نـــــــــــاسازگار بـــــردمد از سنبل او نیش خـــــار

غـالبان غرق‌اند در عیش و طرب کـــــار مغلوبان شمارد روز و شب

از ملوکیت جهـــــان تو خراب تیره‌شب در آستـــــــــین آفتاب

دانش افرنگیان غـــــارت‌گری دیرهـــــــا خیبر شد از بی‌حیدری

آنکه گوید لا الــه بیچاره‌ای‌ست فکرش از بی‌مرکـــزی آواره‌ای‌ست

چـــارمرگ اندر پی این دیر میر سود خـــــوار و والی و ملا و پیر

این چنین عالم کجا شایان تست آب و گـــل داغی که بر دامان تست

(همان: ۴۳۹)

راوی هنگام بازگشت از بهشت، غرق تماشای جمال حضرت حق می‌شود. ندای پایانی که در این سفر به گوش می‌رسد این است:

چیست ای ملت که گـــــویی لااله بـــــا هزاران چشم‌بودن یک‌نـــــگه

اهل حق را حجت و دعوی یکی‌ست خیمه‌های ما جـــــدا، دل‌ها یکی‌ست

ذره‌ها از یک‌نگـــــــــاهی آفتاب یک‌نگه شو تا شود حـــــق بی‌حجاب

یک‌نگـــــاهی را به چشم کم مبین از تجلی‌هـــــــــای توحیدست این

ملتی چون می‌شود تـــــوحید مست قـــــوت و جبروت می‌آید به دست

(همان: ۴۴۱)

۵. اهداف سفر: در آغاز کلام گفتیم که هدف‌های سفر در سفر رازآموزانه راهی به سوی آگاهی، آزادی، فردیت و جاودانگی است. این سیر اقبال به راهنمایی مولوی در کرات آسمانی اهداف خاصی دارد. اگر بخواهیم به دومبنای عمده ی فکری اقبال اشاره کنیم باید از آزادی و وطن (= وحدت اسلامی مسلمانان) یاد کنیم.

اقبال لاهوری هنگام بحث از وادی‌های سفر و سؤال‌هایی که او از کسانی که آنان را ملاقات می‌کند یا کسانی که نظرشان را بیان می‌کند به مبنایی به نام «آزادی» (= حریّت) اشاره می‌کند.

آزادی، یکی از مفاهیم سیاسی و اجتماعی است که در طی دوران زندگی انسان‌ها، شکل‌های متفاوتی به خود گرفته است. تقریباً تمام نویسندگان و گویندگان و صاحبان هنر در آثار خود به گونه‌های پنهان و آشکار به این آرزوی شریف انسان‌ها اشاره کرده‌اند. تنها چیزی که تمایزی بین معنی‌ها و بازتاب‌های آزادی در آثار آنان ایجاد می‌کند، تعریف‌های متفاوت آزادی در جوامع و در دوران‌های مختلف زندگی انسان‌ها است. در جوامع غربی که خاستگاه آزادی به مفهوم امروزی آن است، دو اصطلاحِ دموکراسی و لیبرالیسم ارتباط تنگاتنگی با آزادی دارد. دموکراسی، واژه‌ای یونانی است که در قرن شانزدهم از طریق واژه ی فرانسوی دمکراتی[۱]، وارد زبان انگلیسی شد. دموکراسی از واژه ی دموکراسیا[۲] مشتق شده که ریشه‌های آن دو واژه ی «دمو» به معنی مردم و «کراتوس» به معنی حکومت است. دموکراسی به معنی نوعی حکومت است که در آن به خلاف حکومت‌های مونارشی و اشرافی، مردم حکومت می‌کنند (هلد، ۱۳۸۴: ۱۴).

---

۱ - Democratie
۲ - Domokratia

لیبرالیسم[۳] از نظر لغوی به آزادی‌خواهی و آزادمنشی اطلاق می‌شود. لیبرالیسم نوین اروپایی را جان استوارت میل[۴] مؤلف «رساله در آزادی» تدوین کرد. لیبرالیسم، مفهومی بحث‌انگیز است که معنی آن در طول تاریخ تغییرکرده است معنای این اصطلاح، کوشش به منظور حفظ ارزش‌هایی از قبیل آزادی انتخاب، خرد و مدارا در مقابل استبداد و نظام مطلقه است (همان: ۷۰-۷۱).

آزادی، در مفهوم ساده ی آن عبارت از فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان است. میل، درباره ی آزادی می‌گوید: «منطقه ی مناسب آزادی، دردرجه ی اول شامل قلمرو هشیار ضمیر است و در این منطقه است که وجدان انسانی به جامع‌ترین معنای آن باید آزاد باشد. آزادی افکار و امیال، آزادی عقاید و احساسات (نسبت به کلیه ی موضوعات نظری، عملی، علمی، اخلاقی یا الهی) ضروری است» (استوارت میل، ۱۳۵۸: ۴۹). آزایا برلین، آزادی را به دو نوع آزادی منفی و مثبت تقسیم کرده است: «آزادی منفی چیزی است که حدود آن را در هرمورد نمی‌توان به آسانی مشخص کرد و معنی مثبت آزادی، از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد، برمی‌خیزد» (برلین، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۴۹).

با تحلیل نظرهای اقبال لاهوری در این مجموعه‌شعر، روشن می‌شود که آزادی، فقط به معنی سیاسی آن، یعنی آزاد بودن از قید یک‌قدرت یا کشوری نیست، بلکه مؤلفه‌ای است که هم مفهوم سیاسی دارد، هم مفهوم ملی و هم مفهوم وطنی. پیشتر نیز گفته شد که او انترناسیونالیسم بود و همه ی مسلمانان وطن خود را که زادگاهشان به بیگانگان فروخته شده بود، از این حق و حقوق بی‌بهره می‌دید. به این سبب مفهومی چون «آزادی» را پیش می‌کشید و ابعاد گوناگون آن را ترسیم می‌کرد.

۱- Liberalism

۲- John Stuart Mill

وطن: وطن به مفهوم زادگاه و محل پرورش است که از مبانی مهم اجتماع هرمردمی به شمار می‌رود. دفاع از وطن و انتقاد به مداخله ی بیگانگان، نفی استعمار، اشغالگری و ... بخشی از تمایلات درونی شاعر محسوب می‌شود که در غالب اشعار آنان نمودار می‌شود. «تلقی قدما از وطن به هیچ‌وجه، همانند تلقی‌ای نیست که ما بعد از انقلاب کبیر فرانسه داریم. وطن برای مسلمانان یا دهی و شهری بوده که در آن متولد شده بودند یا همه ی عالم اسلامی است که نمونه ی خوب آن در اقبال لاهوری دیده می‌شود. به نظر من، اقبال لاهوری، بهترین تصویرکننده ی انترناسیونالیسم و جهان‌وطنی است. این انترناسیونالیسم بدون شعار و با بینشی شاعرانه بیان شده است. اصولاً بینش جامعه ی اسلامی، انترناسیونالیستی است و در اصالت و صحت حدیث‌هایی چون «حُبّ الوطن من الایمان» جای شک است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۳۶).درحقیقت، شاعر، احساسات نفرت‌انگیز و خشنی را که در این منظومه نشان می‌دهد، برضد کسانی است که به وطن و آرمان‌های آن خیانت کرده‌اند.

از جمله اندیشه‌هایی که در سال‌های آخر قرن نوزدهم، جوانان پرشور مسلمان را در لاهور سرگرم کرده بود، رؤیای تشکیل دولت جهانی اسلامی و اتحاد مسلمانان بود که از تعلیمات و تبلیغات سیدجمال‌الدین اسدآبادی سرچشمه می‌گرفت. جمعیت‌های دینی-سیاسی مانند انجمن «حمایت اسلام» و «جماعت اسلامی» و «جمعیت علمای اسلام» یکی بعد از دیگری تشکیل می‌شدند و روزنامه‌های فارسی و اردوی لاهور، شروع به نشر مقالات و نظریه‌های آنان می‌کردند. از جمله شیفتگان این نظریه، اقبال لاهوری بود. او در تمام حیات خود آن را در سینه پروراند و در آثارش از آن سخن گفت. اقبال در پرتو تعالیم سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود که ناسیونالیسم و انترناسیونالسیم را مطرح و حکومت‌های سوسیالیستی را نقد کرد(اقبال ، ۱۳۵۸: شانزده).

استاد مجتبی مینوی درباره ی اندیشه ی وحدت نگرانه ی اقبال معتقد است: «با آنکه محمد اقبال با زندگانی صوفیانه و رویّه ی علمی آنان مخالف است بعضی از افکار و اصول عقاید او از عرفان آب می‌خورد. از آن جمله است اصل وحدت وجود که صوفیه از آن به لفظ «اتحاد» تعبیر می‌کنند و مراد از آن این است که دنیا و مافیها جز خدا نیست و به این اعتبار هرکسی هم خداست و حسین بن منصور حلاج از این جهت بود که اناالحق می‌گفت. اقبال نیز این اصل را قبول دارد، منتها با این تفاوت که صوفی می‌گفت باید انسان نفس خود را فانی کند تا در خدا مستغرق شود، ولی محمد اقبال دستور می‌دهد که نفس را بشناسید و در خودی خود غور و تعمق کنید و ذات خود را تربیت و توسعه داده، مستعد آن کنید که نایب خدا در زمین بشوید. خدا را در خود بگنجانید و با او یکی شوید.» (مینوی، ۱۳۲۷: ۲۰)

مقوله ی «ملیت» در اندیشه‌های اقبال مهم و در عین حال تا حدودی دچار ابهام است. از یک‌سو با ملیت به معنی ناسیونالیسم مبتنی بر اصالت نژاد و خاک و خون و هرچیز دیگر سخت مخالف است و آن را دشمن خودی انسانی و یا خودی دینی و بویژه اسلامی می‌داند و از سوی دیگر از نوعی وحدت ملی مبتنی بر اشتراکات فکری و عقیدتی و یا تاریخی و تمدنی و یا حوزه ی جغرافیایی (مانند شرق یا غرب) سخن می‌گوید و آن را مثبت ارزیابی می‌کند. از این رو از ملت محمدی در برابر ملل و اقوام دیگر یاد می‌کند و به حمایت از آن برمی‌خیزد. می‌توان گفت اقبال عقیده داشت که در آغاز به وسیله ی آیین توحیدی و انسانی اسلام، واحد انسانی به نام امت اسلامی پدید آمد و تا زمانی که مسلمانان مخلصانه به آن وفادار بودند از کرامت و آزادی و عدالت و تمدن و فرهنگ غنی و پیشرفته برخوردار بودند، اما تا اتحاد اسلامی را از دست دادند از ارزش و شأن خود تنزل کردند.

درخصوص نظرهای اتحاد جهان اسلام، انترناسیونالیسم، یکی‌شمردن تمام مسلمانان و اعتقاد به داشتن وطن انتقادهایی نیز بر او وارد شده است. استاد مینوی گفته است:

«نمی‌خواهم از این مرد فهیم و شاعر قادر عیب‌جویی کنم؛ ولی ناچارم بگویم که از بس فریفته ی اندیشه ی خود بوده، نمی‌دیده است که آنچه بر ماکیاولی و دیگران می‌گیرد بر خود او نیز وارد است. آنان رنگ یا نژاد یا نسب یا مملکت را معبود خود ساخته‌اند و در راه آنها جنگ و خونریزی را جایز می‌دانند. اقبال نیز ملت، یعنی دین اسلام را معبود خود قرار داده بود و می‌خواست که پیروان دین با هم متحد گردیده، با مخالفان خود پیکار کنند» (همان: ۲۱).

هنگام بررسی جاویدنامه، وجود برخی از مشکلاتی را که در سرزمین هند وجود داشت و دامنگیر اقبال لاهوری شده بود و او را دایم به خود مشغول می‌داشت، ملاحظه کردیم. این مشکلات روح و جان روشنفکری چون او را همیشه در سیطره ی خود نگه می‌داشت و او را برای حل چنین مسایل و مصایبی وامی‌داشت. از انگیزه‌های دیگری که اقبال لاهوری را در سرودن جاویدنامه مصمم می‌کرد غرب‌زدگی و احساس حقارت هم‌وطنانش در برابر اروپاییان بود. متأسفانه این احساس مسلمانان نه در هند؛ بلکه در اکثر کشورهای مسلمان‌نشین، با از دست‌رفتن غرور ملی، خودنمایی می‌کرد. یکی از دلیل‌های آن پیشرفت‌های مادی و علمی کشورهای غرب بود که از نظر سیاسی نیز نظریه‌های خود را بر مسلمانان تحمیل می‌کردند. به این سبب اقبال در بیشتر قسمت‌های جاویدنامه این مسئله را پیش کشیده و دلایلی برای برتری آنان بر غرب شمرده است.

اقبال لاهوری هنگام طرح مشکلات خود و مصائبی که دامان هموطنان مسلمان خود را گرفته است به صورت کاملاً هنرمندانه از مکان‌های خاصی یاد می‌کند که آرامش، امنیت، عدالت و آزادی در آنجا حکمفرماست. یکی از آنها جایی در «مرگدین» است که مردمان آنجا در صفا و صمیمت و پاکی زندگی می‌کنند.

تفکر آرزومندانه همواره در امور انسانی خودنمایی کرده است. هرگاه خیال در واقعیت بیرونی موجود ارضا نشود به مکان‌ها و دوره‌هایی پناه می‌جوید که برپایه ی آرزو بنا

شده‌اند. کارل مانهایم درباره ی این حس انسان معتقد است: «حالت ذهن یا چگونگی اندیشه، هنگامی اوتوپیایی است که با حالت واقعیتی که این حالت ذهنی در آن به ظهور می‌رسد ناسازگار باشد. این ناسازگاری همواره از این نکته هویداست که چنین حالت ذهنی در تجربه و اندیشه و در عمل، معطوف به موضوعاتی است که در موقعیت فعلی وجود ندارد، لیکن نباید حالتی از ذهن را که با موقعیت آنی و مستقیم ناسازگاری دارد و از حدود آن فراتر می‌رود و در این معنی از واقعیت فاصله می‌گیرد، اوتوپیایی تلقی کنیم. فقط آن جهت‌گیری‌های فراتر از واقعیت را باید اوتوپیایی بینگاریم که هرگاه به عرصه ی عمل درمی‌آیند، میل دارند نظم اشیا و امور حاکم در زمان را به طور جزیی یا کلی درهم بپاشند» (مانهایم، ۱۳۸۰: ۲۵۶).در واقع آرمانشهر یا مدینه ی فاضله، مکانی است که در آن عوامل مزاحمی که در طبیعت و مکانی که انسان در آن زندگی می‌کند، موجودند، وجود ندارند و جایی بسیار متعالی، با صفا و پاکی است.

نتیجه

بحث درخصوص جاویدنامه را این‌گونه باید جمع‌بندی کرد که شاعر از مشکلات فراوان و اساسی که در جامعه ی خود وجود داشته و روح و ذهن او را دایم در گیرودار و تکاپو نگه می‌داشته است، به سفر رازآمیز روحانی و رؤیایی روی می آورد. کسی را که از هرجهت احترام و ارادت داشته است، به راهنمایی خود برمی‌گزیند و از جاهایی دیدن می‌کند که بتواند مشکلات خود را به صورت نمادین در آنجا طرح کند و جواب بگیرد. دو مؤلفه ی اصلی که برای این سیر روحانی در هنر و اندیشه ی اقبال یافتیم، آزادی و انترناسیونالیسم (جهان‌وطنی و اتحاد اسلامی همه ی مسلمانان) بود.

یادداشت‌ها

۱- «یکی از مذهب‌های رایج در ایران پیش از اسلام آیین زروانی بود که از جمله ی فِرَق و مذاهب مزدیسنا محسوب می‌شود. در این مذهب باستانی «زروان» که خدای زمان است به عنوان خدای برین پرستش شده، اغلب با القاب «زمانه ی بیکرانه» و «زمان درنگ خدای» از او نام برده می‌شود، بنابر عقاید این فرقه ی باستانی، «زروان» پدر «اهرمزد» و «اهریمن» است و این دو مصدر خیر و شر که به صورت دو گوهر متضاد و مستقل عمل می‌کنند در اصل دو برادر همزاد و توأمان هستند که از زروان زاده شده‌اند. هر آنچه اهرمزد می‌آفریند، نیک و شایسته است و در برابر خلقت اهرمزدی، اهریمن دست به خلقتی پلید و ناپسند می‌زند. بدین ترتیب گیتی و کائنات بر اثر نبرد این دو مصدر آفرینش و مخلوقات آنها تکوین می‌یابد. در طول مدت نُه هزار سال که دوران گمزیش و اختلاط خیر و شر در این عالم هستی است، اهریمن بر سراسر گیتی فرمان‌رواست و تمام تلاش و کوشش خود را برای براندازی خلقت اهرمزد به کار می‌برد، ولی سرانجام پس از نُه هزار سال، اهرمزد و نیروهایش به کمک مؤمنان بر اهریمن و یارانش چیره گشته به کلی او را محو و نابود می‌کنند و برای همیشه فرمانروایی از آنِ اهرمزد می‌شود. بنابراین جاودانگی و خلود تنها به اهرمزد و مخلوقات اهرمزدی تعلق دارد و اهریمن و مخلوقاتش محکوم به نابودی و تباهی‌اند» (باقری، ۱۳۷۶: ۷۷-۹۴).

۲- بودا، در سانسکریت به معنی روشن، آگاه به گاوتمه (گوتمه) و سیدهارته نیز معروف است. بودا، مؤسس دین بودایی است: سرگذشت او توأم با افسانه‌هاست. تاریخ تولد او را حدود ۵۶۳ ق/ م. و وفاتش را در حدود ۴۸۲ ق/ م. گفته‌اند. پدرش از قبیله ساکیا و مردی ثروتمند و فرمانروای ناحیه‌ای نزدیک نپال در بنارس کنونی بود. بودا در رفاه می‌زیست. او ازدواج کرد و صاحب پسری شد ولی در ۲۹ سالگی بدبختی نوع بشر را دریافت و به دنیا پشت پا زد و زاهد شد. سرانجام در «بوده‌گایا» در زیر درخت بُویاً (= انجیر معبد)، اشراق عظیم بر وی تابید و اصول آیین بودا به او الهام شد. آیین بودایی یکی از بزرگترین ادیان جهان است که حاوی مجموعه ی اصول اخلاقی و فلسفی بودا است.

۳- در آیین‌های زرتشتی و مانوی، اهریمن مصدر نیروی شرّ در جهان است که همیشه در حال تقابل با اهورا و نیروهای خیر جهانی است.

۴- ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م.) فیلسوف آلمانی است. وی ابتدا از لحاظ هنری و فلسفی طرفدار واگنر بود، سپس به مخالفت با وی برخاست. در سال ۱۸۸۹ م. تعادل فکری خویش را از دست داد و بقیه ی عمرش را در حال جنون گذراند. او همه ی ادیان جهان را نفی و رد کرد و اصول اخلاقی دنیای قدیم را با آوردن اندیشه ی «ابَرمرد» محکوم ساخت. «ابرمرد» فلسفه ی نیچه، زاده ی اراده ی انسان و بالاتر از همه ی ارزش‌ها و خوبی‌ها و بدی‌هاست. اساس فلسفه نیچه در کتاب «چنین گفت زرتشت» آمده است. نیچه، کسی است که در تمام دوران زندگی سعی می‌کرد که ذات و ماهیت خدا را درک کند و در این کوشش از درک ماهیت وجود خدا عاجز شد؛ زیرا در این معنی و کوشش، تمام تکیه ی او بر عقل بود(سعیدی، ۱۳۳۸: ۴۵).

۵- بسیاری از تذکره‌نویسان هند خاطرنشان کرده‌اند که در آن عهد از اهل کشمیر، بلکه از تمام هند همچو محمدطاهر غنی کشمیری، شاعری برنخاسته است. به اعتقاد خانِ آرزو، در بستن مضامین تازه و در صفای عبارت از هم‌عصران، بلکه از اکثر گذشتگان پیشقدم بوده است. در زمانی که ظفرخان احسن، صوبه‌دار کشمیر بود غنی با وی و با صائب و کلیم آشنایی یافت. گویند صائب از سخن او اعتقادی به هم رسانید و در بازگشت به اصفهان چون کسی از هند می‌آمد از وی می‌پرسید از شعر غنی چه ارمغان آورده‌ای؟ محمدطاهر غنی کشمیری در سال ۱۰۷۹ براثر بیماری خناق یا اسهال مرد(زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۲۲)

۶- تیپوسلطان بن حیدر (۱۷۴۹- ۱۷۹۹م.) قهرمان آزادی مردم هند است که دوبار ارتش بریتانیا را شکست داد و عاقبت مغلوب و مقتول گردید. اقبال در شعرهایش از او بسیار یاد کرده است.

منابع

-آنتونی، جان. (۱۳۸۰) **فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد ادبی**، ترجمه ی کاظم فیروزمند، تهران: شادگان.

- استوارت میل، جان (۱۳۵۸)**رساله درباره ی آزادی**، ترجمه ی جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- افلاطون. (۱۳۶۸)**جمهور**، ترجمه ی فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.

- اقبال لاهوری، علامه شیخ محمد. (۱۳۵۸)**اسرار خودی و رموز بی‌خودی**، با مقدمه و حواشی دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- -----. (۱۳۶۶)**اشعار فارسی اقبال لاهوری**، مقدمه و حواشی از م. درویش، تهران: جاویدان.

- ----- . (۱۳۷۹)**شرار زندگی** (شرح اسرار خودی اقبال لاهوری)، محمد بقایی (ماکان)، تهران: فردوس.

- ----. (۱۳۷۰)**کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، با مقدمه ی احمد سروش، تهران، سنایی.

- الیاده، میرچا. (۱۳۶۸)**آیین‌ها و نمادهای آشناسازی** (رازهای زادن و دوباره زادن)، ترجمه ی نصرالله زنگویی، تهران: آگه.

- باقری، مهری.(۱۳۷۶)**دین‌های ایرانی پیش از اسلام**، تبریز: دانشگاه تبریز.

- برلین، آیزایا (۱۳۸۰)**چهارمقاله درباره ی آزادی**، ترجمه ی محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

- بهار، مهرداد. (۱۳۸۷)**پژوهشی در اساطیر ایران**، تهران: آگاه.

- دانته، آلیگیری. (۱۳۴۷)**کمدی الهی**، ترجمه ی شجاع‌الدین شفا، تهران، امیرکبیر.

- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۱)**یادداشت‌ها و اندیشه‌ها**، تهران: اساطیر.

- سعیدی، سیدغلامرضا. (۱۳۳۸)**اقبال‌شناسی**، تهران: اقبال.

- سید، نعیم‌الدین. (بی‌تا)«**همانندی‌های سبکی مولوی و اقبال**»، ترجمه ی سهیلا صارمی، فرهنگ، شماره ی ۷۲۵.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۳)اداوار **شعر فارسی**، تهران: سخن.

- ــــــــــــــ (۱۳۵۲)«**تلقی قدما از وطن**»، الفبا، شماره ی دو، ۱- ۲۶.

- شمیل، آنه ماری. (۱۳۸۳)**افسانه‌خوان عرفان**، ترجمه ی قاسم نظری، تهران: مؤسسه ی توسعه ی دانش.

- عفیفی، رحیم. (۱۳۴۲)**ارداویرافنامه** (بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنا)، مشهد: دانشگاه مشهد.

- فلاح رستگار، گیتی. (۱۳۵۶)«**اقبال و شعر فارسی**»، مشهد: مجله ی دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، دوره ی سوم.

- کروچه، بندتو. (۱۳۸۴)**کلیات زیبایی‌شناسی**، ترجمه ی فؤاد حجازی، تهران، علمی و فرهنگی.

- کی‌خسرو دستورجاماسب جی جاماسب آسا. (۱۳۸۱)**ارداویرافنامه، مقدمه** کتایون مزداپور، تهران: توس.

- مانهایم، کارل. (۱۳۸۰)**ایدئولوژی و اتوپیا، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت**، ترجمه ی فریبرز مجیدی، تهران: سمت.

- مدرس صادقی، جعفر. (۱۳۷۵) **قصه‌های شیخ اشراق (یحیی بن حبش سهروردی)**، تهران: مرکز.

- معرّی، ابوالعلاء. (۱۳۳۷)**آمرزش**، ترجمه ی عبدالمحمد آیتی، تهران: اشرفی.

- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۲)**مثنوی معنوی**، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، هرمس.

- میرصادقی، میمنت. (۱۳۷۳)**واژه‌نامه ی هنر شاعری**، تهران: کتاب مهناز.

- مینوی، مجتبی. (۱۳۲۷)**اقبال لاهوری**، شاعر پارسی‌گوی پاکستان، تهران: کتابخانه ی مجلس.

- نوشاهی، گوهر. (۱۳۵۶)«**اقبال و حافظ**»، مشهد: مجله ی دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، دوره ی سوم.

- هلد، دیوید (۱۳۸۴)**مدل‌های دموکراسی**، ترجمه ی عباس مخبر، تهران، روشنفکران و مطالعات زنان.

- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷)**انسان و سمبول‌هایش**، با همکاری لوری لویزفون فرانتس و دیگران، ترجمه ی محمود سلطانیه، تهران: جامی.

L. H (۱۹۸۴). A Dictionary of Literary Terms. Penguin Books.،Cuddon

دکتر محمود عباسی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

از «اسرار خودی» تا «رموز بیخودی»

چکیده

در این مقاله کوشش شده است تا فلسفه ی «خودی» و «بیخودی» اقبال لاهوری در مثنو ی ها ی «اسرار خودی» و«رموز بیخودی» مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

اقبال معتقد است که شرقیان بویژه مسلمانان شخصیت خود را گم کرده و «خویشتن» خویش را فراموش نموده و در نتیجه مجذوب و مرعوب غرب شده اند. اهل اسلام باید به اسرار نهفته ای که در «خودی» خود دارند پی ببرند و به نیروهای بالقوه ی خود فعلیت دهند «خودی» در تعبیرات اقبال یعنی خودآگاهی، خودیابی، خودشناسی، خودباوری در مثنوی اسرار خودی. عواملی که باعث تقویت واستحکام «خودی» می شوند عبارتند از:امید وآرزو، عشق وایمان، همت واراده قوی.

عوامل تضعیف خودی عبارتند از: سوال و گدایی، عدم اتکا به داشته های خویش احساس ضعف و ناتوانی؛ همچنین اقبال برای تربیت خودی به سه مرحله قایل است:مرحله ی اول اطاعت از دستورات قرآن، مرحله ی دوم ضبط نفس وخویشتن داری از مناهی. مرحله ی سوم نیابت الهی است. در این مرحله انسان به مقام «ابَر مرد» یا خلیفه ی اللهی ترقی می کند.

مثنوی «رموز بیخودی» در واقع مکمّل «اسرار خودی» است. انسانی که به مقام خلیفه ی اللهی رسیده و کامل شده است بر خلاف عرفان شرقی که چنین انسانی را به خلوت می برد و فارغ از آنچه در جامعه می گذرد به رقص و سماع مشغول می کند فارغ از آنچه در جامعه می گذرد، اقبال این فرد کامل را از معراج باز می گرداند، وبه شکل عمیق تر وپر مسؤولیت تر به میان مردم می آورد. «بیخودی» یعنی محو در جامعه ی اسلامی، همراه با حفظ شؤونات فردی. همچنان که اقبال در «اسرار خودی» عمل به دستورات قرآن توصیه می نماید. در اینجا نیز جامعه ی

اسلامی را جهت غلبه بر نا امیدی وترس واندوه و همچنین نظام بخشیدن بـه جهـان بـه پیـروی از احکام شریعت وسنت نبوی دعوت می نماید.

واژگان کلیدی : خودی، بیخودی، آرزو، عشق، ایمان، همّت.

مقدمه

محمد اقبال لاهوری، (تولد:۱۲۸۹ق/ ۱۸۷۳م، فوت: ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۸م) شاعر فارسی گوی و متفکر پاکستانی که با خطاب های شاعر مشرق، حکیم امت و مصوّر پاکستان نیـز از او یـاد مـی شود، آخرین شاعر بزرگ فارسی گوی شبه قاره هندوستان است و بر همه استادان مقدم برخـود در آن سامان سبقت گرفته، تحصیلات وی در انگلستان و آلمان انجام گرفت و بعد به سرمایه ی علمی ای که از مغرب زمین به دست آورد، سرمایه ی فرهنگ اسلامی خود را به میزانِ بسیار افزود وبدین سبب از آثارش نشان های ایمان خاص بوضوح آشکار است.

اسرار خودی

نخستین و مهمترین اثر فارسی اقبال، مثنوی اسرارخودی است که در بحر رمـل مـسدس محذوف و تحت تأثیرمثنوی مولوی در سال۱۹۱۵میلادی بعد از بازگشت از اروپا در ۸۷۱ بیت بـه رشته ی نظم کشیده است

اقبال مقدمه ای بر این مثنوی به زبان اردو نوشته و در آن شرح داده کـه شـرقیان بـویژه مسلمانان شخصیت خود را گم کرده و «خویشتن» خویش را فراموش نموده و در نتیجه مجذوب و مرعوب غرب شده اند. اهل اسلام باید به اسرار نهفته ای که در «خودی» خود دارنـد پـی ببرنـد و نیروهای بالقوه و مغفوله ای که دارند، فعلیت دهند و به جای رها کردن کارها به دست تقدیر، روی به کار و کوشش آورند (مشایخ فریدنی، ۱۳۷۰، مقدمه: ۵۴).

«اقبال با بینش عقلی و فلسفی پیشرفته و سرمایه ای که در فلسفه ی جدید غرب و تعقل پیشرفته ی امروز اروپا یافته بود و با روح اشراق و الهامی که در فطرت قومی ذاتی او به عنوان یک

متفکر هندی بود و با پرورش و استغراقی که در عرفـان عمیـق و سـرمایه دار و متعـالی و پـر از حرکت و حرارت و انقلاب اسلامی ایران یافته بود و ارادت و عشق و معرفتـی کـه بـه مـلای روم داشت و بالاخره با شناخت وسیع و جامعی که در فلسفه های اسلامی و تاریخ و تحـولات فکـری در تاریخ معارف اسلام به دست آورده بود و بالاخص با ممارست و آزمایش و آشنایی های عمیـق و همه جانبه ای که از جوانی مستقیماً با قرآن داشت و با روح و زبان آن خو گرفته بود، یک جهان بینی عمیق یافته بود و به یک زیربنای فلسفی استوار و بدیع و درعین حال مبنی بر فرهنگ و بینش اسلامی رسیده بود به نام «فلسفه خودی» که در عین حال جهان و انسان و حیات را برایش تفـسیر می کند» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۰۲).

آیت الله خامنه ای می گوید: «خودی» همان چیزی است که جایش در هند خـالی بـود و با یک دیدکلی در دنیای اسلام خالی بود، یعنی ملت های اسلامی در حالی که نظام ارزش اسلام را داشتند، مطلقاً آن را فراموش کرده بودند و با پاکباختگی، به نظام ارزشـی بیگانـه، مـؤمن، معتقـد و علاقه مند شده بودند که لازم بود به خودشان برگردند؛ یعنی به نظام ارزشی اسلام برگردنـد و ایـن همان مفهومی است که اقبال دنبال آن است منتهی بیان چنین مفهوم اجتماعی به شکلی که در ذهن ها جایگزین می شود، بدون تبیین فلسفی امکان پذیرنیست و لذا این را در قالب یک بیـان فلـسفی درمی آورد (خامنه ای، ۱۳۶۵: ۲۴).

«خودی» تقریباً همان چیزی است که در فلسفه به آن نفس گفته می شود یا اگر بخـواهیم گـسترده تـر تعریـف کنـیم یـک نیـروی متمرکـز حیـاتی اسـت کـه انـسان بـا پرورانـدن آن می تواند به اهدافی برسد که در حالت طبیعی و در حالتی که آن را پرورش نداده نمی تواند برسـد وحتی می تواند در ساختن طبیعت و دگرگون کردن طبیعت آنقدر مؤثر باشد که همه ی کـسانی را که دارای این پرورش وتربیت نیستند به اعجاب وادارد (بقایی، ۱۳۸۲: ۴۰).

مفهوم«خودی» درتعبیرات اقبال یعنی خودآگاهی، خودیابی، خودشناسی وخودباوری.

انسانِ بخودکسی است که از موقعیت فردی و اجتماعی خود آگاه اسـت و مـنِ فـردی و اجتمـاعی خود را حفظ کرده و نیرومند ساخته، امکانات وجودی و اجتماعیِ خـویش را دریافتـه و در صـدد

متحقّق ساختن آن است. انسان بِخود کسی است که عقده حقارت و خودکم بینی و غرب زدگی را در خود از بین برده باشد.

دکتر رفیع الدین یکی از متفکرین بزرگ اسلامی پاکستان و پیرو مکتب اقبال، این جریان خودیابی و خودآگاهی را که انسان عادی را تبدیل به قهرمان می کند بـه انفجـار اتـم و هـسته ی درونی انسان تعبیر کرده است، وی مـی گویـد: «در درون انـسان سرچـشمه ی عظیمـی از نیـرو و توانایی نهفته است که مثل اتم ها قادر به دگرگون ساختن جهان هستی است. این منبـع سرشـار از نیرو و توانایی، شخصیت اصیل یا خودی انسان است که از همان عنصر ملکوتی انـسان سرچـشمه می گیرد.جریان خودآگاهی و خود یابی انسان مثل جریان شکافته شدن یـک اتـم اسـت، هـسته ی درون یا خودی انسان ها و شخصیت آنها، چونان ذرات بیشمار در یک کـویر یـا صـحرا همچنـان افتاده می ماند، ولی وقتی فردی از همان افراد یا گروهی از آنها به خودآگـاهی و خودیـابی دسـت یازید، پیرامون هسته درون و یا موناد روحی آنها (Spirtual- monad)که در تعبیر اقبال «خودی» نامیده می شود یک انفجار آگاهی رخ می دهد و توانایی و نیروی عظیم و فوق انسانی آنها رها مـی شود و این فرد خود شده، تاریخ را جهت می دهد و وضع موجود را دگرگون کـرده، انـسان را بـه موعود نزدیک تر می سازد و در جامعه ی انسانی انقلاب به پا می کند.

انسان همیشه بین عنصر خاکی خود (حماءمسنون) و عنصر ملکـوتی خـود (دم خـدا)در حال نوسان است، ولی عموماً گوهر ملکوتی در لجنزار حماء نهان می شود. از نظر اقبال انسان ایده آل کسی است که درونـش انفجـار آگـاه رخ دهـد کـه امکانـات ژرف خـود را دریابـد و موجـود (being) را درهم شکسته به موعود (becoming) برسد و امکانات انسانی اصیل خـود را تحقـق بخشد» (نقوی، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۵).

علامه اقبال درین مثنوی مسلمانان عالم بخصوص مسلمانان هند را اندرز می دهد کـه قبـل از هـر چیز باید خود را بشناسند و به خود تکیه کنند، خودشناسی رشته ی اتصال اجـزای جهـان و نظـام عالم هستی (مشایخ فریدنی، ۱۳۷۰: ۵).

۳. ویژگی های خودی

۱- ۳: اصل نظام عا لم جوهر خودی است که در اثر کشمکش مداوم در زندگی به وجود می آید:

پیکر هستی ز آثار خودی است — هر چه می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد...
وا نمودن خویش را خوی خودی است — خفته در هر ذره نیروی خودی است
چو حیات عالم از زور خودی است — پس به قدر استواری زندگی است
قطره چون حرف خودی را بر کند — هستی بی مایه را گوهر کند
چون خودی آرد بهم نیروی زیست — می گشاید قلزمی از جوی زیست

(اقبال، ۱۳۸۲: ۷۷)

۲- ۳: «خودی»، یعنی مدعا و آرزو داشتن و پویایی و تلاش در جهت برآوردن آرزوها.

دکتر عشرت انور می گوید: انسانی که از عمل آرزو و ذوق عاری باشد از حیات عاری است زندگی مان مرادف است باآرزوها، ذوق ها وشوق ها. هر قدر که دنیا را بیشتر بیازماییم، مرتبه حیاتمان تعالی بیشتری می یابد، همه هستی ما بر شالوده حیاتی استوار است که آمیزه ای از آرزوها و اعمال است، چنانچه اینها نباشند زندگی مان بی روح و عاری از تحرّک خواهد شد. آرزو ها برای خودشان نیرو و قدرتی خلاق دارند که ما را به زندگی و عمل بر می انگیزانند. (انور، ۱۳۷۰: ۸).

زندگانی را بقا از مدعاست — کار و دانش را درا، از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیده است — اصل او در آرزو پوشیده است
آرزو جانِ جهانِ رنگ و بوست — فطرت هر شیء امین آرزوست
دل ز سوز آرزو گیرد حیات — غیر حق میرد چو او گیرد حیات
آرزو هنگامه آرای خودی — موج بیتابی ز دریای خودی

(اقبال، ۱۳۸۲: ۷۹)

انسانی که آرزویی ندارد زندگانی او به مرگ مبدل می شود و از حرکت باز می ماند:

آرزو را در دل خود زنـــده دار تا نـــگردد مشت خاک تو مزار

چـــون ز تخلیق تمنا بازماند شهـپرش بشکست و از پرواز ماند

(همان: ۷۷)

فقط از سوز وسازآرزوها تمناها وآرمان خواهی ها، ملت ها زنده می مانند:

مـــا ز تخلیق مقاصد زنده ایم از شـــعاع آرزو تابنـــده ایم

(همان)

خاک وجود انسان از چراغ آرزوها روشنی می گیرد. اگرچه جام حیات بشری که پر از می حرارت بخش شده است، ریشه در خاک آرزو دارد، اگر حیات بشری گرم خیز و تیزگام شده است و اگر زندگی در ردیف دستاورد و توانمندی های دانش بشری قرار می گیرد همه از آرزومداری انسان است (جعفری، رهنمای، ۱۳۸۴: ۶۰).

آرزوستایی اقبال برخلاف نظر صوفیان است. از بایزید بسطامی قدّس سرّه پرسیدند که: ماترید؟ یعنی تو چه می خواهی؟ فرمود که: «ارید ان لایرید» یعنی می خواهم که مرا هیچ خواست نباشد و اراده ی من در اراده ی الله محو باشد تا مراد من مراد حق باشد(لاهیجی، ۱۳۶۴: ۲۶۴).

در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه آمده است: شرط بندگی آن است که چون به حکم ارادت، سالک طریقت گردد و طالب حقیقت شود، دست از آمال خود بدارد و روی از نصیب خود جستن بگرداند و یکباره اعتماد و اعتصام از خلق ببُرد و بداند که جمله ی خلایق در قید عجز اسیرند و در دریای تحیّر غرق اند (رجایی خراسانی، ۱۳۶۴: ۱۴۷).

۳- ۳. عشق ومحبت سبب استحکام خودی است.

عشق، لطیفه ی جان بخش ونیروی محرک ودوام بخش خودی است. عشق جرقه آتشی است که ناگهان انبار درونی انسان را شعله ور می سازد: شعله هایی که همه ی زباله ها و ظلمت های ناشی از جهل اندیشی ها و خوف و وسوسه ها و ترس ها را خاکستر می کند و فرد و جامعه را قادر می سازد که امکانات وجودی خویش را تحقق بخشد (نقوی، ۱۳۵۸: ۱۳۵).

نقطه ی نوری که نام او خودی است	زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت مـــــــی شود پاینده تر	زنـــده تر سوزنده تر تابنده تر
از محـــــبت اشتعال جــــوهرش	ارتـــــقای ممکنات مضـــمرش
فطـــــــرت او آتش اندوزد ز عشق	عالــــم افروزی بیاموزد ز عشق
از نگاه عشـــــق خارا شـــق شود	عشـــق حق آخر سراپا حق شود

(اقبال، ۱۳۸۲: ۸۱)

به عقیده ی اقبال در ضمیر آدمی معشوقی عزیز نهان است. معشوق نهانِ انسانِ مسلمان، حضرت مصطفی (ص) است، همو که برترین خودِ به عشق رسیده است و حالاتش بیانگر آن است که یک خودِ انسانی وقتی که به عشق می رسد تا کجاها می تواند بزرگی و بی کرانگی بیابد (محبتی، ۱۳۷۹: ۴۹).

هست معشوقی نـــــهان اندر دلت	چشم اگر داری بیـــا بنمایمت
عاشـــــــقان او ز خوبان خوب تر	خوشتر و زیبـاتر و محبوب تر
خاک نجد از فیـض او چالاک شد	آمد انـدر وجد و بر افلاک شد
در دل مســلم مقام مصطـفی است	آبروی ما ز نـام مصطفی است
طور مـــوجی از غبار خانه اش	کعبه را بیت الحرم کاشانه اش

(اقبال، ۱۳۸۲: ۸۱)

٤. عوامل تضعیف کننده ی خودی

همچنان که عواملی مثل آرزو، عشق و ایمان، باعث تقویت «خودی» می شود، عللی مثل سؤال، ضعف و ناتوانی و ترس نیز باعث تضعیف «خودی» می گردد.

۱- ٤: سؤال

آنچه خودی را سست و زبون می کند، سؤال است. خواستاری و نیاز به غیر، عدم اتکا و اعتماد به داشته های خویش ، دست گدایی دراز کردن به بیگانگان. مسلمانانی که سرمایه ی

عظیمی از فرهنگ و تمدن اسلامی دارند نباید خود را فقیر و نیازمند احساس کنند. این احساس نیاز به دیگران انسان را خوارتر و نادارتر می کند:

ای فراهم کرده از شیران خراج — گشته ئی روبه مزاج از احتیاج
خستگی های تو از ناداری است — اصل درد تو همین بیماری است
از سؤال، افلاس گردد خوار تر — از گدائی گدیه گر نادار تر
از سؤال آشفته اجزای «خودی» — بی تجلی نخل سینای «خودی»

(همان: ۸۳)

به عقیده ی اقبال هرچند که انسان تنگ روز و تیره بخت باشد هرگز نباید چشم به نعمت دیگران داشته باشد و گردنش خم گشته ی احسان آنها باشد:

گرچه باشی تنگ روز و تنگ بخت — در ره سیل بلا افکنده رخت
رزق خویش از نعمت دیگر مجو — موج آب از چشمه ی خاور مجو
وای بر منت پذیر خوان غیر — گردنش خم گشته ی احسان غیر

(همان: ۸۴)

خوشا به حال کسی که در عین تهی دستی، هرگز دست گدایی به سوی هیچ کس دراز نمی کند و باعث رفعت و بلندی و بیداری «خودی» خویش می شود:

ای خنک آن تشنه کاندر آفتاب — می نخواهد از خضر یک جام آب
تر جبین از خجلت سائل نشد — شکل آدم ماند و مشت گل نشد
زیر گردون آن جوان ارجمند — می رود مثل صنوبر سر بلند
در تهی دستی شود خود دار تر — بخت او خوابیده، او بیدار تر

(همان : ۸۴)

۲- ٤: ضعف و ناتوانی

یکی دیگر از عللی که «خودی» را سست و زبون می کند، احساس ضعف و ناتوانی است. این احساس باعث می شود که انسان از قدرت بالقوه ای یا به تعبیر اقبال قوّت خوابیده ای

که اگر به فعل و بیداری تبدیل شود، فرد و جامعه و تاریخ را دگرگون **می کند، غافل بماند و** مطیع و تسلیم زورمندان و قلدران و استعمارگران بشود. ملتی که انسان **های او به خودی و** خودباوری رسیده اند هرگز ضعف و زبونی را به خود راه نمی دهد و هرگز از **قدرت پوشالیِ** استعمارگران نمی هراسد و هرگز استعمارگران جرأت دسیسه بازی با آنها را نخواهند داشت.

اقبال می گوید: اگر می خواهید شاهد رسیدن به اهداف خویش باشید خدایِ خود را در ذات خویش متمرکز کنید و از تپش آن وجود خود را پخته تر سازید. موسولینی می گفت: «هر آن کس که آهن دارد نان دارد، من می گویم: هرکس خودش آهن شود، همه چیز دارد». استواری و سخت کوشی اصل و اساس زندگی فردی و اجتماعی است (بقایی ماکان، ۱۳۸۰: ۲۴).

البته اقبال آن قدرتی را می پسندد که با عشق و ایمان همراه باشد که از آن به «دلبری با **قاهری**» تعبیر می کند. زیرا قدرت بدون عشق تباهی به بار می آورد:

دلبری بی قاهری جادوگری است — دلبری با قاهری پیغمبری است
هر دو را در کارها آمیخت عشق — عالمی در عالمی انگیخت عشق

اقبال برای این مطلب چند حکایت می آورد و نشان می دهد که ضعف و زبونی شکست به دنبال دارد و قوّت و همّت قوی و اراده ی محکم، پیروزی. جوانی نزد سید هجویری رفت و گفت که دربینِ دشمنان محصورم چکنم؟ گفت برو قوی شو:

نوجوانی قامتش بالا چو سرو — وارد لاهور شد از شهر مرو
رفت پیش سید والا جناب — تا رباید ظلمتش را آفتاب
گفت «محصور صف اعداستم — درمیان سنگ ها میناستم
گفت «ای نامحرم از راز حیات — غافل از انجام و آغاز حیات
فارغ از اندیشه ی اغیار شو — قوت خوابیده ای بیدار شو
سنگ چون بر خود گمان شیشه کرد — شیشه گردید و شکستن پیشه کرد
تا کجا خود را شماری ماء و طین — از گل خود شعله ی طور آفرین
هر که دانای مقامات خودی است — فضل حق داند اگر دشمن قوی است

سنگ ره آبســـت اگر همت قویست | سیل را پســـت و بلند جاده چیست؟
سنگ ره گردد فســـــان تیغ عزم | قطـــع منزل امتحـــــان تیـغ عزم
مثل حیوان خوردن، آسودن چه سود | گر بخود محکم نه ای بودن چه سود
خویش را چون از خودی محکم کنی | تـــو اگر خواهـــی جهان برهم کنی

(اقبال، ۱۳۸۲: ۱۰۰)

در حکایت دیگری می گوید: طایری از تشنگی بی تاب می شود، ریزه ی الماسی در گلزار می بیند و می پندارد که آب است بر او منقار می زند تا بنوشد، امّا کامش تر نمی شود. قطره ای شبنم سر شاخ گلی می بیند و به راحتی می نوشد. بعد اقبال می گوید: ای انسان مثـل المـاس سـخت و قوی باش تا هیچگاه مورد تجاوز قرار نگیری و مثل قطره ی شبنم مباش که طعمه ی هر متجاوزی بشوی:

ای که می خواهی ز دشمن جان بری | از تو پرسم قطره ای یا گوهری
چون ز سوز تشنگـــی طایر گداخت | از حیات دیگری سرمایه ساخت
قطره سخت اندام و جوهر خو نبود | ریـــــــزه ی الماس بود و او نبود
غافل از حفظ خـــودی یک دم مشو | ریزه ی المـــــاس شو شبنـــم مشو
پخته فطرت، صـــورت کهسار باش | حامل صـــــد ابر دریا بـار باش
خویش را دریاب از ایجــاب خویش | ســیم شو از بستن سیماب خویش
نغمــــــــه ای پیدا کن از تار خودی | آشکـــــارا ساز اســــــرار خودی

(همان: -۱۰۱)

۵. مراحل تر بیت خودی

اقبال برای پرورش و تربیت و ارتقـای خـودی سـه مرحلـه قایـل اسـت: مرحلـه ی اول اطاعت، مرحله ی دوم ضبط نفس و مرحله ی سوم نیابت الهی.

۱-۵. اطاعت از قرآن و پذیرفتن قوانین الهی و عمل به آنها، پذیرش این قوانین بمعنای جبر نیست، بلکه به قول اقبال «می شود از جبر پیدا، اختیار»، اختیار در گرو اجرای قوانینی است که ظاهراً جبر است:

در اطاعت کوش ای غفلت شعار — می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود — آتش ار باشد ز طغیان خس شود
هر که تسخیر مه و پروین کند — خویش را زنجیری آئین کند
باطن هر شیء ز آیینی قوی — تو چرا غافل ازین سامان روی
شکوه سنج سختی آیین مشو — از حدود مصطفی بیرون مرو

(همان: ۹۳)

۱ – ۵: ضبط و کفّ نفس یعنی مهار کردن شتر نفس از خود پروری، خود پرست و خودسری و تسلط بر خویشتن است، این نتیجه مرحله اول است:

نفس تو مثل شتر خود پرور است — خود پرست و خود سوار و خود سر است
مرد شو آور زمام او به کف — تا شوی گوهر اگر باشی خزف
هر که برخود نیت فرمانش روان — می شود فرمان پذیر از دیگران

(همان: ۹۴)

۳-۵. مرحله ی نیابت الهی، کسی که دو مرحله ی قبل را با موفقیت پشت سر گذارد به چنان پختگی و قدرتی می رسد که مقام نیابت الهی و مقام ولایت و رهبری را از آن خویش می کند. چنین انسانی می تواند جهان را برهم زند و طرحی نو در اندازد، برهمه ی عناصر فرمان براند و بر جزء و کل آگاه شود. فطرت های خام را پخته سازد و مظاهر شرک را از روی زمین براندازد:

گر شتربانی جهانبانی کنی — زیب سر تاج سلیمانی کنی
تاجهان باشد جهان آرا شوی — تاجدار ملک لایبلی شوی
نایب حق در جهان بودن خوش است — برعناصرحکمران بودن خوش است
نایب حق همچو جان عالم است — هستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جزء و کل آگه بود — در جهان قائم به امر الله بود

فطـــــرتش معمور و می خواهد نمود　　عالمی دیــــگر بیارد در وجـــود
پخــــته سازد فطرت هر خـــام را　　از حرم بیـــرون کشد اصنام را

(همان: ۹۵)

اقبال ، حضرت علی (ع) را نمونه ی کامل مقام ولایت و خلیفه اللهی مـی دانـست کـه دو نیـروی عملی و علمی را در خود جمع داشت:

مسلـــم اول شه مـــــردان علی　　عشــــق را سرمایه ی ایمان علی
از ولای دودمـــــانش زنـــــده ام　　در جهـــان مثل گهـر تابنده ام
خاکــــم و از مهـر او آیینــــه ام　　مـــی توان دیـدن نوا در سینه ام
قـــوت دین مبــــین فرموده اش　　کائنـــات آیین پـذیر از دوده اش

(همان: ۹۷)

بعضی از محققان بدون تحقیق کامل ، اقبال را متهم به این امر می کنند که وی از ابَرمـرد نیچه آلمانی این مفهوم ابَرمرد (مقام نیابت الهی یا انسان کامل) را اخذ نموده است و حال آنکه ایـن تهمت بی اساس است ، زیرا با اندک تعمق و تحقیق می توان پی برد کـه اقبـال در ایـن موضـوع ، فقط از مکتب اسلام الهام گرفته است و لاغیر. علامه اقبال ، اشعاری تحـت عنـوان خلیفـه الله دارد وانسان کامل را خلیفه ی الهی در روی زمین می داند و در طی نامه ای در تاریخ ۲۴ ژانویـه ۱۹۲۱ به نیکلسون که مترجم کتاب «اسرار خودی» به زبان انگلیسی بوده، نوشته است، : «آنـان کـه انـسان کاملی را که تصور دارم در قاب تنگ ابرمرد نیچه می ریزند به درستی نظر مرا درباره ی انسان کامل نیافته اند انسان کامل من ، بر مبنای اعتقادات است، همان اعتقاد به قرآن مجید و اعتقاد ات صوفیان بیست سال پیش. یعنی مدت ها قبل از انکه از نیچه کلامی شنیده باشم (شادروان، ۱۳۷۱: ۱۴۲).

اقبال در مورد مثنوی «اسرار خودی» می گوید: در «اسرارخودی» می خواهم فقط ایـن را روشن سازم که تصوف عجمی جزو اسلام نیست ، بلکه نوعی رهبانیت است کـه قطعـاً ربطـی بـه اسلام ندارد، این تصوف سبب شده تا نیروی عقل درمیان ملت های اسلامی از میـان بـرود(بقـایی، ۱۶،۱۳۸۰).

۶. رموز بیخودی

«رموز بیخودی» دومین منظومه اقبال که سه سال بعد از مثنوی «اسرار خودی» در سال ۱۹۱۸ م. در بحر رمل سدس مخذوف و ۱۰۱۸ بیت سروده شده در واقع مکمل «اسرارخودی» است.

«بیخودی» نتیجه و حاصل فلسفه ی «خودی» است. «بیخودی» یعنی محو و فناگشتن «خودی» در جامعه ی اسلامی، انسانی که به خود آگاهی و خودشناسی رسیده و مقام خلیفه اللهی را کسب کرده، عارف و کامل شده است. برخلاف عرفان شرقی که چنین فردی را به خلوت می برد و با چندتن خواص محفلی را ایجاد می کند و در آن به سماع و رقص و پایکوبی و غیره مشغول می کند، فارغ از آنچه در جامعه می گذرد (بقایی، ۱۳۸۲: ۱۸۰). اقبال چنین کسی را از معراج به جامعه باز می گرداند.

یکی از اقطاب تصوف ،عبدالقدوس گنگوهی، گفته است : محمد عربی تا قدس الهی و منزل «اعلی علیین و قاب قوسین او ادنی » رسید و بعد به جهان برگشت ، قسم به خدا اگر من می بودم هیچوقت از آن مرحله بر نمی گشتم ، اقبال معتقد است که این بیان با بهترین صراحت ،فرق بین برداشت یک صوفی و عمل یک پیغمبر را آشکار می سازد و در یک جمله از یک حقیقت عمیق و باریک پرده بر می دارد. پیغمبر تا والاترین جایگاه تجربی عرفانی می رسد، ولی به عالم آب و خاک و جهان توده ها باز می گردد تا به آن شکل جدیدی بدهد و در جامعه و محیط انسان ها، انقلابات عظیم و دگرگونی های شگفت انگیز و اقتصادی و سیاسی به وجود آورد (نقوی،۱۳۵۸: ۹۳).

در اندیشه ی اقبال، عارف کسی است که وقتی به چنان منزلتی می رسد، به دنیای ملموسات بازمی گردد و آنچه را که در سیر و سلوک خود تجربه کرده در جهان واقع برای بهبود و پیشرفت جامعه ی خویش به کارمی برد و لذّت حضور را به دیگران می چشاند(بقایی، ۱۳۸۰: ۱۱).

کمال حیات ملی و عروج و عظمت جامعه اسلامی، وقتی حاصل می شود که ملت مانند فرد احساس خودی و شخصیت و یکپارچگی پیدا کند و به عبارت دیگر، جامعه چون یک فرد

حیات و روح واحد داشته باشد و فرد خود را از جامعه جدا نداند و تمام قوت و عظمت جامعـه را در خود احساس کند:

فرد را ربط جماعت رحمت است — جوهر او را کمال از ملت است
تاتوانی با جمـــــاعت یار باش — رونق هنـــــگامه احرار باش...
فرد می گیرد ز ملـــــت احترام — ملـــــت از افراد می یابد نظام
فرد تا انـــــدر جماعت گم شود — قطره ی وسعت طلب، قلزم شود

(اقبال، ۱۳۸۲: ۱۲۱)

به اعتقاد اقبال، تنها طریق رستگاری، پیروی از قرآن و متابعت از حضرت رسول می باشد:

گر تو می خواهی مسلمان زیستن — نیست ممکن جز به قرآن زیستن
طرح عشق انداز اندر جان خویش — تازه کن با مصطفی پیمان خویش

(همان: ۱۲۱)

اقبال به وجود زن در جامعه اهمیت خاص می دهد حضرت فاطمه زهرا (س) را برترین الگو برای زنان مسلمان می داند:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز — از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نـــور چشم رحـــــمه للعالمین — آن امـــــام اولین و آخـــــرین
بانـــــوی آن تاجدار «هل اتی» — مـــــرتضی،مشکل گشا ،شیر خدا
مـــــادر آن مرکز پـرگار عشق — مـــــادر آن کاروان سالار عشق
آن یکـــــی شمع شبستان حرم — حـــــافظ جمعیـــــت خیر الامم

(همان: ۱۶۴)

اقبال قیـام حـضرت سـید الـشهداء امـام حـسین (ع) را والاتـرین نمـاد از آزادی و سـتم سـتیزی می داند و جان بازی او را در راه معبود نمونه ی بارز عشق ورزی می داند:

در نوای زنـــــدگـــی سوز از حســــین — اهل حق حرّیـت آموز از حسین
هر که پیـــــمان با هوالمـــوجود بست — گردنش از بنـد هر معبود رست

خاســت آن سرجلوه ی خیرالامـــــم	چون سحاب قبیله باران در قدم
برزمین کـــــربلا بارید و رفـــــت	لاله در ویـــرانه ها کارید و رفت
بهر حق در خاک و خون غلطیده است	پـــس بنای لاله گـــریده است
رمز قـــرآن از حسیـــــن آموختیم	زآتـــش او شعله ها اندوختیم
تار ما از خـــمه اش لرزان هنـــوز	تازه از تکبیــــر او ایمان هنوز
ای صــــــبا ای پیک دور افتادگان	اشک ما بر خـاک پاک دورسان

(همان: ۱۳۷-۱۳۵)

در ختام مثنوی «رموز بیخودی» ابیاتی در تفسیر سوره ی اخلاص می آورد و سخن را بـا عـرض حال به حضور رحمه للعالمین به پایان می رساند.

نتیجه

اقبال ، شرقیان و بویژه مسلمانان را به خودشناسـی وخـود بـاوری دعـوت مـی کنـد و معتقداست که اگر انسان ها خودشان را باور کنند به سرچشمه ی عظیمی از نیرو و توانـایی کـه در وجودشان نهفته است و متأسفانه بر اثر خود کم بینی و از خود بیگانگی وبرنامه های اسـتعماری از آن غافل مانده اند ، دست می بابند که قادر خواهند بود تاریخ را عوض کنند. ایـن خـود بـاوری را اقبال «خودی» می نامد؛ امیـد ، آرزو ، عـشق و ایمـان ، همـت و اراده از عوامـل اسـتحکام بخـش «خودی» است. در اندیشه ی اقبال این «خودی» نوعی تجربه ی عرفانی اصیل اسـلامی اسـت. کـه می توان از آن به «معراج اول» تعبیر کرد. معراج دوم وقتی شـروع مـی شـود کـه انـسان آن لـذّت روحانی را به جامعه منتقل کند و همراه افراد جامعه به سیر و سلوک بپردازد، یک سلوک جمعـی . سلوک جمعی نیز آدابی دارد که اقبال در مثنوی «رموزبیخودی» به آن پرداخته است.

منابع

-اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۲)، **کلیات اقبال لاهوری**، به کوشـش اکبـر بهداروند، تهـران: انتشارات زوار.

-انور، عشرت (۱۳۷۰)**ما بعد الطبیعه از دیدگاه اقبال**، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: انتشارات حکمت.

-بقایی (ماکان)، محمد (۱۳۸۰)، **تصوف در تصور اقبال، شبستری وکسروی**، تهران: انتشارات فردوسی.

-بقایی (ماکان)، محمد (۱۳۸۲)، **قلندر شهر عشق**، تهران: چاپ وانتشارات اقبال.

-جعفری، سید محمد مهدی وذوالفقار رهنمای خرّمی (۱۳۸۴)**آرزو ستایی مثنوی اسرار خودی اقبال لاهوری**، مجله علوم اجتماعی وانسانی دانشگاه شیراز، پاییز ۱۳۸۴، شماره ۴۴.

-خامنه ای، سید علی (آیت الله)(۱۳۶۵) **درمقدمه کلیات اقبال لاهوری**، تهران،

-رجائی بخارائی، احمد علی(بی تا)، **فرهنگ اشعار حافظ**، تهران: انتشارات علمی.

-شادروان، حسن، (۱۳۷۱)، **اقبال شناسی**، تهران: مرکز چاپ ونشر سازمان تبلیقات اسلامی.

-شریعتی، علی، (بی تا)، **ما و اقبال**، تهران: حسینیه ارشاد.

-لاهیجی، شیخ محمد، (۱۳۶۴)، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تهران: کتاب فروشی محمودی.

-مشایخ فریدنی، محمد حسین.(۱۳۷۰)، **نوای شاعر فردا**، تهران: موسسه مطا لعات و تحقیقات فرهنگی.

-نقوی، علی محمد، (۱۳۸۵)، **ایدئولوژی انقلابی اقبال**، ترجمه م.م.بحری، تهران: انتشارات اسلامی.-نوشاهی، عارف، (۱۳۸۴)، **دانشنامه زبان وادب فارسی**، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

طیبه عباسی
دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب

سبک شناسی در اشعار محمد اقبال لاهوری

چکیده

محمد اقبال لاهوری (۱۳۵۷-۱۲۹۴ هـ ق) شاعر پارسی سرای پاکستان یک فیلسوف و عاشق وطن است. او از توانایی فهماندن مطالب بر مبانی فلسفه‌اش برخوردار است و با هنر شعر حقایق و ارزش ها را مجسم می‌کند.

اقبال جوشش درونی شعر خود را نوعی الهام می‌داند. هدفش خیال پردازی نیست، بلکه شعر را به عنوان وسیله‌ای جهت رساندن پیام زندگی برگزیده است. و آن وظیفه را در قالب شعر فارسی ایفا کرد. در توجه به تکنیک ها و فنون شاعری تحت تأثیر سبک هندی است واز هویت شعر، شاعر و تأثیر گذاری سخن به میان می‌آورد. ردپای سبک خراسانی را در روانی ترکیبات اقبال، دوری از تشبیهات و صور پیچیده، تجسم معانی و اشاره ی زیاد به نام افراد و اماکن می‌توان یافت. در محدوده ی مضامین و ترکیبات تازه و توجه به مفاهیم صوفیانه بسیار نزدیک به سبک عراقی می‌باشد. اشعار اقبال تا حدودی نیز تحت تأثیر ادبیات غرب به سبک نزدیک می‌شود. اقبال در جوهر و درونمایه که اصل شعر است نوگرا می‌باشد و کلام او دارای فصاحت بسیار والایی می‌باشد.

واژگان کلیدی : محمد اقبال لاهوری، شعر، سبک.

مقدمه

اقبال بی هیچ شکی همچون هر شاعر بزرگ دیگری در اشعارش سبک خاص و ویژه‌ای را دنبال می‌کند که او را، چنین پرآوازه کرده است.

سبک قالب ذهنی است که افکار، معانی و تراکیب در آن ریخته می‌شود. (ابن خلدون، ۱۹۳۰م: ۵۰۴) و در برداشتی دیگر «سبک روش تعبیر افکار به وسیله کلمات است». (بو ملحم، ۱۹۹۵: ۱۷). سبک یک روح است که در آثار تکرار می‌شود. این تکرار که در بعضی عوامل سبک ویژه‌ی هر فردی را به وجود می‌آورد گاهی آشکار است ولی غالباً پنهان و پوشیده می‌ماند. در عمق آثار ادیبان بزرگ عوامل و قوانینی نهفته است که نوعی وحدت وبه تعبیری دیگر سبک را ایجاد کرده و بی توجهی به آن عوامل پنهان و عدم رعایتشان تقلید را با شکست مواجه کرده است (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۴-۱۳).

میان فکر و تعبیر ارتباط تنگاتنگی وجود دارد که جدا کردن آنها ممکن نیست. کار سبک شناسی بازشناساندن چگونگی بروز بینش و افکار فرد در آثارش می‌باشد. در پشت این آثار کلامی اندیشه های فردی و اجتماعی دورانی یافت می‌شود که باعث شده هر فرد سبک خاص را جهت بیان افکارش بر گزینند (عبادیان، ۱۳۷۲: ۱۰).

رویکرد اقبال در اشعارش

رویکرد اقبال در اشعارش زیبا شناختی نیست. به بیان دیگر هدف از سرودن شعر در نزد اقبال هنر برای هنر نیست. زیرا اقبال در روزگاری به سر می‌برد که مردمانش زیر تازیانه‌ی استعمار در رنج و عذاب به سر می‌بردند و با حقارت و بیچارگی زندگی را پشت سر می‌گذاشتند. بنابراین برای اقبال که تحت تأثیر پدری مسلمان و صوفی مشرب بود، دلی آسوده باقی نمی‌ماند که جام های شراب، گیسوان مشکین فام، رقص پروانه و جوشش مستانه‌ی چشمه ها او را به وجدسرایی وادارد. اینها اموری نبودند که بال خیال او را در عالم رؤیا پرواز دهند. او خود را پیام آوری می‌دانست که نامه‌ی آزادی ملت ها به دستش سپرده شده بود. باید این نامه را به صاحبانش می‌رساند و شمشیری را برایشان در کوره‌ی آهنگری می‌گداخت که زنجیرشکن باشد.

اقبال بـه دلیـل آشـنایی بـا ادبیـات انگلیـسی بـا شکـسپیر، (د. ۱۰۲۵ هــ ق) و در هایدلبرگ با ادبیات آلمانی آشنا شد. او به طور کلی از شاعران آلمان تأثیر گرفتـه بـود. ولـی تأثیر پذیری او از گوته (د. ۱۲۴۷ هـ ق) عمیق‌تر و بیشتر بود. با مطالعـه‌ی «پیـام مـشرق» و بعضی اشعار دیگر معلوم می‌شود که اقبال با ادبیات فرانسه هـم آشـنا بـوده اسـت (جاویـد اقبال، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۸۲–۱۸۱). اقبال پس از بازگشتن از اروپا به اشعار رمانتیـک نپرداخـت. «در بعضی از شعرهای اقبال که در اروپا سرود، یا برخی از آنهایی را که پس از بازگـشت از اروپا تنظیم کرد، واقعیت های زندگیش بود که آنها را تحت تأثیر ادبیـات رمانتیـک سـروده بود... ولی در حقیقت اقبال شاعر سبک رمانتیک نبود». (همان: ۲۶۲) اقبـال دوش بـه دوش بزرگانی چون مولوی (د.۶۲۸، هــ .ق.)، عطـار (د.۶۱۸، هــ .ق.) **و سـنائی** (د.۵۲۹ هــ .ق.) مطلوب ها را نشان می‌داد و همچون ویکتورهوگـو (**د.۱۸۵۵ هــ .ق.)**، نیچـه (د. ۱۳۱۸ هــ .ق.) و شکسپیر (د.۱۰۲۵ هـ .ق.) سعی کرد مشکلات مردم **را به خودشان** یادآوری کـرده و آنها را ازبردگی برهاند. او همانند این شخصیت های بـزرگ، **زمینـه‌ی نـوینی را** بـرای حـل مشکلات اخلاقی، اجتماعی و سیاسی فراهم کرده است. اولین **نقش او ارایه‌ی واقعیت هـا و** سپس انداختن طرحی نوبود. او قلمروزیباشناختی را برای انداختن این **طرح نوبه کـار بـرد،** هنر را در خدمت انسان قرار داد، رهایی انسان ها را به ارمغان آورد و زبان فارسی را کـه در شبه قاره کم کم به دست فراموشی سپرده می‌شد احیا کرد.

سبک هندی در شعر اقبال

اقبال همچون دیگر شاعران سبک هندی (از اوایل قرن یازدهم تا اواسط قرن دوازدهم) سخن از هویت شعر، شاعر، تأثیرگذاری و مخاطب، به میان می‌آورد. ولی برخلاف آنها که شعر را محصول قدرت و هنر خویش می‌دانند (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۴) اقبال معتقد است که شعرش الهام می‌باشد و بر عهده‌اش مسؤولیتی گذاشته شده است. او متعلق به مردم خود است، کارش بیدادگری است و شاعری که تلاش او در جهت ساختن انسان هاست در واقع جانشین پیامبران می‌باشد.

فطرت شاعر سراپا جست وجوست — خالق و پروردگار آرزوست

شعر را مقصود اگر آدم گری است — شاعری هم وارث پیغمبری است

(اقبال، ۱۳۷۳: ۲۹۴)

اقبال معتقد است که این الهام در جان او شرر زده و باید به پاخیزد و وظیفه‌اش را به خوبی انجام دهد. او این مسئوولیت را قبول کرده که در زندگی و نیرویی که از ثروت فنا ناپذیر طبیعت به او هدیه شده دیگران را نیز شریک گرداند.

نغمه‌ی من از جهان دیگر است — این جرس را کاروان دیگر است

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد — چشم خود بربست و چشم ما گشاد

(همان: ۶)

تا مرا رمز حیات آموختند آتشی در پیکرم افروختند

یک نوای سینه تاب آورده ام — عشق را عهد شباب آورده ام

(همان: ۱۸۸)

او شخصیتی والا برای خویشتن قائل بود وهرگز نمی‌خواست که امرا و سلاطین فرومایه را مدح کند:

از ستایش گسترده‌ی بالاترم　　　پیش هر دیوان فرو ناید سرم

(همان: ۵۶)

او شاعری آزاده است که در تداوم انجام رسالت خود بر **مظاهر قدرت می‌خروشد** و طنین «لا» را فریاد می‌کند او که خود نعره زننده‌ی «لا»ست **در اشعارش نیز «لا» گفتن** را می‌آموزد:

ای که اندر حجره ها سازی سخن　　　نعره «لا» پیش نمرودی بزن

هرکه اندر دست او شمشیر «لا»ست　　　جمله موجودات را فرمانرواست

(همان: ۳۹۵)

و شعر را طور سینایی می‌داند که پرتوهایش شب فروز جان خسته‌ی انسانهاست.

سینه‌ی شاعر تجلی زار حسن　　　خیزد از سینای او انوار حسن

(همان: ۲۵)

صنعت مورد توجه شاعران سبک هندی تلمیح است که در مضمون سازی نقش ویژه‌ای بر عهده دارد (شمیسا، ۱۳۷۴: ۲۹۹-۲۹۷). لفظ برای اقبال آنقدر ارزشمند است که بتواند معنا و مفهوم را برساند. به همین دلیل شعر او از استعارات و صورخیال پیچیده‌ای که فهم کلام او را مشکل سازد به دور است. دلیل گزینش این کلمات ساده و روان نیز سرمایه‌ی وسیع فکری و ادبی او می‌باشد. آشنایی با قرآن، احادیث، تاریخ اسلام، انس با اشعارفارسی زبانان، آگاهی از علوم شرق و توانائی تکلم به چند زبان غربی و شرقی همه در این موفقیت او سهیم هستند. اقبال در اشعارش به «ابزار بودن» لفظ اشاره می‌کند :

نغمه باید تند رو مانند سیل　　　تا برد از دل غمان را خیل خیل

نغمه‌ی روشن چراغ فطرت است　　　معنی او نقش بند صورت است

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۸۱)

دیوان اقبال پراز تلمیح است و این تلمیحات باریک به دیوان او ایجاز خاصی بخشیده است.

می‌کند از ما سوی قطـــع نظر   می‌نهد ساطـــور بر حلق پسر (همان: ۳۰)

عشق باد شو ار ورزیدن خوش است   چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است

(همان: ۳۵)

سبک عراقی در شعر اقبال

از ویژگی های مهم سبک عراقی (از قرن هفتم تا آخر قرن نهم هجری) طرح مسائل عرفانی است از قبیل غلبه‌ی عشق بر عقل، وحدت وجود و ... ادبیاتی عشق گراست و قالب مسلط آن غزل می‌باشد. (شمیسا، ۱۳۷۴: ۲۶۱-۲۶۰) در کلیات اشعار اقبال تعداد مثنوی ها بیش از غزل است و این به دلیل تأثیرپذیری بسیار زیاد شاعر از مولوی (د.۶۷۲ هـ.ق.) است. او همه جا مولوی را استاد خود می‌داند. حتی در «جاوید نامه» که سفر خیالی او می‌باشد ملای روم را راهنمای خود در این سفر برگزیده است. اقبال بیشتر اشعار خود را در بحر رمل مسدس محذوف (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) یا فاعلات سروده است. یعنی همان بحری که در مثنوی مولوی (د. ۶۲۸ هـ.ق.) غالب است.

«زبور عجم» و «پیام مشرق» و «می باقی» در قالب غزل می‌باشد. او در این اشعار دنباله رو شاعران سبک عراقی بویژه حافظ (د.۷۹۱ هـ ق) و مولوی است. در برخی ازشعرهایش معنا، در بعضی دیگر لفظ و قالب را از آن دو گرفته، اما اقبال در این اشعار تا جایی به ظاهر و لفظ اهمیت می‌دهد که به معنا را به خوبی برساند. اقبال خرد را کاملا نفی نمی‌کند، اما برای عشق ارزش والایی برخوردار است.

عقل هم عشق است و از ذوق بیگانه نیست   لیکن آن بیچاره راجرأت رندانه نیست

(همان: ۱۲۳)

در ابیاتی تأثیر اقبال از حافظ در معانی و شکل کلام است. در جاهایی نیز افکار اقبال متفاوت از حافظ است و فقط قالب را از او گرفته، حافظ می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت زتجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، ۱۳۸۶: ۱۲۰)

اقبال

عقل چون پلی در این راه خم اندر خم زد شعله در آب دوانید و جهان برهم زد

(اقبال، ۱۳۷۳: ۲۴۸)

اقبال همچون دیگر شاعران سبک عراقی، عشق را می‌ستاید، سعی در معرفی صحیح عرفان دارد، به معارف اسلامی توجه می‌کند، آرمانگراست، علوم در شعر او بازتاب دارد، اما برعکس دیگر رهروان این سبک از غلو، مبالغه و زبونی می‌پرهیزد و به جای قضا و قدر به اختیار و اراده معتمد است. از مفاهیمی که شاعران سبک عراقی به آن پرداخته‌اند «وحدت وجودی» است. اقبال اعتقادی به وحدت وجود ندارد، ولی سعی می‌کند که مفاهیم عرفان را اصلاح کند و تصوف راستین اسلام را بیاموزد.

هم نشین بر جذبه‌ی او پی نبرد بنده‌ی مجذوب را مجنون شمرد

(همان: ۳۵۴)

برخی بر این باورند که نیچه (د. ۱۳۱۸ هـ.ق.) همانند حلاج معتقد به وحدت وجود است. حسین بن منصور (د. ۳۰۹ هـ ق) معروف به حلاج ندا زد که: «أنا الحق» یعنی من خدا هستم. و این امر منجر به تازیانه خوردن، بر دار کشیدن، بریدن دست و پا و سر، سوزندان و بر دادن خاکسترش شد. این بانگ حلاج را معاصرانش به «وحدت وجود» تفسیر کردند. اقبال معتقد است که منظور حلاج نمی‌تواند انکار خداوند باشد. فریاد حلاج نوعی اعتراض به آن صوفیانی بودند که خویشتن خود را انکار کرده بودند. اناالحق گفتن

یعنی ارج نهادن به خویشتن، والا دانستن نفس و مسؤولیت پذیری انسان می‌باشد. اقبال به مفهوم «خودی» اهمیت زیادی می‌دهد و ثابت می‌کند که «من» انسان شک پذیر نیست چرا که هر شک و فکری از «من» می‌باشد.

اگر گویی که من وهم و گمان است   نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من که دارای گمان کیست   یکی در خودنگر آن بی نشان کیست؟

(همان: ۱۷۵)

سبک خراسانی در شعر اقبال

سبک خراسانی (از نیمه قرن سوم تا پایان قرن پنجم هجری) دارای زبانی طبیعی، ساده و روان است. یکی از ویژگی های بارز این سبک تلمیح به اسم قهرمانان و شاهان می‌باشد. این تلمیحات بر گرفته از شاهنامه‌ی فردوسی نیستند و باید رد آن را در منابع مختلف جست(شمیسا، ۱۳۷۴: ۶۷).

دیوان اقبال نیز انباشته از اسم افراد و اماکن است. از شاعران تا فلاسفه و از هند تا اروپا. به گونه‌ای که یک سیرتاریخی را خیلی گذرا یادآوری می‌کند. قالب مسلط این سبک قصیده است، ولی در اشعار اقبال قصیده جایگاهی ندارد. استفاده از صنایع بیان و بدیع بسیارطبیعی و معتدل است. پیراستگی از صنایع دشوار همراه با سادگی لغات و روانی ترکیب ها مشخصه‌ی این سبک و معیار فصاحت آن سادگی و روشنی است (شمیسا،۱۳۷۴: ۷۰-۶۹). روانی ترکیبات، تشبیهات ساده و طبیعی و اجتناب از تعقید همه ویژگی هایی هستند که بسیار روشن و آشکار در اشعار اقبال به چشم می‌خورد. ادب او همچون سایر پویندگان سبک خراسانی ادبیاتی است دارای مناعت طبع و غرور و عشق گرا (البته نه از نوع عشق مجازی).

روانی کلام همراه با تشبیهات ساده کار مشکلی نیست. اما تجسم معانی و ادراکات عقلی در کلامی روان از عهده‌ی هر شاعری بر نمی‌آید، ولی اقبال آن چنان توانمند است که جهت تفهیم رابطه‌ی فرد و جامعه که موضوعی معنوی است. آن را به «شانه» که امری حسی است تشبیه می‌کند.

فرد چون پیوند ایامش گسیخت شانه‌ی ادراک او دندانه ریخت

(اقبال، ۱۳۷۳: ۹۹)

شاهدی بر طبع والای اقبال:

صید مؤمن این جهان آب و گل باز را گوئی که صید خود بهل؟

حل نشد این معنی مشکل مرا شاهین از افلاک بگریز و چرا؟

وای آن شاهین که شاهینی نکرد مرغکی از چنگ او نامد به درد

در کنامی ماند زار و سر نگون پر نزد اندر فضای نیلگون

(همان: ۳۹۷)

اقبال شاهین را نمادی از مناعت طبع می‌داند، این پرنده بسیار با متانت است. آزاد می‌باشد و از این روست که برای خود آشیانه‌ای نمی‌سازد و نگاه او بسیار تیز و نافذ است و از بازمانده‌ی شکار حیوان دیگری جیره نمی‌خورد. اگر چه در این ابیات اقبال فکر و تشبیه را از مولوی گرفته، اما منظور این است که اقبال به مناعت طبع و غرور آراسته است و تشبیهات را به گونه‌ای به کار می‌برد که بر روانی سخن او خللی وارد نمی‌کند.

سبک دراماتیک در شعر اقبال

درام یکی از انواع ادبی است که غالبا به منظور نمایش **خلق می‌شود.غلامرضا** سعیدی معتقد است که انواع مختلف شعر از غزل گرفته تا **شعر فلسفی، حماسی، ماوراء** الطبیعه، وصف و داستان به جز اشعار دراماتیک در دیوان **اقبال وجود دارد.** (سعیدی، بی تا:

۴۲). اما محمد بقایی اقبال پژوه بر جسته به نقل از احمد علی رجایی بیان می‌کند که اقبال در اشعار خود جهت بیان شور وطنی و اهداف سیاسی خود تا حدی به درام نزدیک شده است. وظیفه‌ی درام نشان دادن واقعیات موجود می‌باشد و هدف اصلی آن تأثیرگذاری است. غزل بر احساسات تأثیر می‌گذارد، ولی پس از دریافت یک اثر دراماتیک احساس دگرگون شده و فکر دست به کار می‌شود و طرحی را برای رسیدن به هدف می‌پروراند. اقبال سعی می‌کند از مخاطب خود مرد عمل بسازد از این روست که لحن او تا حد ی به درام نزدیک می‌شود. هر چند این لحن بسیار مشهود و آشکار نیست و آن به این دلیل است که او بیش از آنکه یک ادیب باشد فیلسوف است. از طرفی هم او سرمایه‌ی هنری خود را از فارسی سرایان اخذ کرده. درام در ادبیات فارسی پیشینه‌ی زیادی ندارد، بنابراین اقبال در این زمینه تحت تأثیر ادبیات غرب به ویژه اگمنت گوته (د. ۱۲۴۷ هـ.ق.) است. (بقایی، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۵)

ابیات زیر بر اساس گفته‌ی بقایی تا حدی لحن و بوی درام به خود گرفته است:

یا مسلمان را مده فرمان که جان بر کف منه　　یا در این فرسوده پیکر تازه جانی آفرین

یاچنان کن یا چنین

یا برهمن را بفرما نو خداوندی تراش　　یا خود اندر سینه‌ی زناریان خلوت گزین

یاچنان کن یا چنین

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۲۳-۱۲۲)

آثار دراماتیک منحصراً آنهایی نیستند که به شکل نمایشنامه نوشته شده باشند؛ مثلاً یک داستان خوب هم می‌تواند یک اثر درامی خوب به شمار آید به شرطی که اصول آن رعایت شود. اگر به ویژگی کلی درام که همکاری و تشریک مساعی بین خالق اثر و بازیگر از یک سو، میان بازیگران از دیگر سو، و میان بازیگران و تماشاچیان از سوی دیگر دقت شود یک نتیجه‌ی فراگیر به دست می‌آید و آن این است که دامنه‌ی فعالیت درام فراگیر

است و ممکن است که نزدیکترین تجربه به یک آداب مشترک در بین مردم باشد. (داوسن: ۱۳۸۲ : ۱۲۱-۱۱۴) شعر اقبال تنها خیالپردازی و انتقال احساس نیست، بلکه یک فریاد اجتماعی است که سازنده ترین و عمیق ترین اثر را در جان ملتی که اقبال به آنها عشق می‌ورزید پدید آورد. این تأثیر به گونه‌ای بود که همه یکپارچه به پا خاستند، زنجیرهای استعمار را گسستند و خواسته‌ی خود را که همان آزادی بود به دست آوردند. می‌توان گفت شعر اقبال یک درام واقعی است، درامی که خالق آن ابتدا برای رسیدن به هدف اندیشیده و مخاطب را کاملاً شناخته است، درامی که صحنه‌ی تئاتر محل اجرای آن نبود. ویا صفحات کتاب داستان نبود که افراد نشسته یا خوابیده آن را بخوانند. صحنه‌ی نمایش آن کوی و خیابان ها بود که مبارزات مردم در آنجا اجرا می‌شد. یک درام که غایت آن تنها احساس انزجار از استعمار نبود، بلکه هدفش بیرون کردن استعمار و دستیابی به عزّت و استقلال بود. اعجاز این درام در حرکات نمایشی بازیگران نبود که تماشا چیان از نشستن بر صندلی ها لذّت ببرند، بلکه اعجاز غزل بود که مردم مشرق زمین را از خانقاه ها و میکده ها بیرون کشید، به کار و کوشش واداشت، در آنها روح شجاعت دمید و به صورت یک ملّت واحد در آورد. هدف از غزلسرایی اقبال بر خلاف درام لذت و سرگرمی نبود، بلکه متحد کردن ملّت مسلمان بود چنانکه خود گوید:

نغمه کجا و من کجا ؟ ساز سخن بهانه ایست سوی قطار می‌کشم ناقه‌ی بی زمام را

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۳۲)

سبک ویژه‌ی اقبال

اقبال با مطالعه‌ی دیوان های شاعران گذشته، پس از آشنایی با ظرایف و نکته های ادبی و هنری اشعار، از آن تجربه ها بهره گرفته و صاحب سبکی خاص شده است.

بهره‌ی اقبال از سبک های مختلف به معنای تقلید نیست. هر چند که تأثیر او از بزرگانی چون حافظ و مولانا یا دیگران به خوبی در آثار او آشکار است. او با نبوغ و درایت ویژه‌ی خود توانست سبکی را ارائه دهد که بسیار سزاوار اقبال است. سبکی که پس از تلاش فراوان به آن دست یافته و خود نیز به این موضوع اشاره می‌کند :

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم! جان من و جان شما
غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما
مهر و مه دیده‌ام، نگاهم برتر از پروین گذشت ریختم طرح حرم در کافرستان شما

(همان: ۱۵۴)

شهرت اقبال مرزهای لاهور و شبه قاره هند را در نوردید از ایران و سایر کشورهای اسلامی فراتر رفت و به یک شاعر جهانی معروف شد. راز عالمگیر شدن شعر اقبال این است که هنر و فکر را با هم در آمیخت. صاحب کتاب «اقبال شناسی» این راز را این گونه بیان می‌کند: «هنر و فکر توأماً در شعر اقبال به یکدیگر آمیخته شده، و همین معنی او را در گروه بزرگترین شاعران جهان قرار داده است، زیرا توانسته فکر عمیق را با لطف سخن که به ندرت برای گوینده میّسر است تلفیق کند». (سعیدی، بی تا: ۵۹-۵۸)

یکی از ویژگی های اقبال همچون دیگر شاعران صاحب سبک این است که دست به ابتکار و تخیّل زده است. لازمه‌ی این ابتکار و تخیّل بدیع وجود ترکیبات و تعبیرات تازه است. ترکیبات بسیار زیبایی از این قبیل:

رنگین بیان:

ز من با شاعر رنگین بیان گوی چه سود از سوز اگر چون لاله سوزی

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۹۹)

چمن زاد:

نه افغانیـــــم و نی ترک و تتـــاریم   چمــــــن زادیم و از یک شاخساریم

(همان: ۲۰۳)

نغمه زار:

جوان یــــک نغمـــــه زارآرزوئی   بـــــم و زیـــــرش زتـــار آرزوئی

(همان: ۲۰۷)

سکندر فطرت:

تو را از نغـــــمه در آتش نشاندم   سکنـــــــدر فطرتم، آئینـــــه سازم

(همان: ۲۰۸)

کم نظر:

مخورای کـــم نظر اندیشه‌ی مرگ   اگر دم رفت دل باقی است غم نیست

(همان: ۲ ۰۸)

خلوت آباد:

تو رفـــتی ای دل از هنگامه‌ی او   و یـــا از خلـــوت آباد تو او رفت

(همان: ۲ ۱۰)

شعله زار:

گل او شعـــله زار از نالـــه‌ی من   چـــو برق اندر نهاد او فتـــادم

(همان: ۲۱۰)

جادونگار:

نـــــوای شـــاعر جادونگاری   زنیـــش زندگی نو شنه سازد

(همان: ۲۱۱)

آیینه تاب :

بساطم خالـــی از مرغ و کباب است نه در جامم می آئیـــنه تاب است

(همان: ۲۱۱)

بیچگون :

ولی ایـــــن راز کس جز من نداند ضمیر خاک و خونم بیچگون است

(همان: ۱۹۸)

بیگانه خو :

وفانا آشنـــــــا بیگانه خو بود نگاهش بی قرار از جستجو **بود**

(همان: ۲۰۰)

در شعر اقبال هیجانی وجـود دارد کـه چـون خطابـه‌ای آتـشین خواننـده **را متـأثر** می‌کند. دلیل این امر، گزینش آواهای قوی، کلماتی اسـتوار و چیـنش مناسـب آنهاسـت. **در** ابیات زیر این هیجان به خوبی به خواننده القا می‌شود:

صورت نه پرستم من بتخانه شکستم من آن سیل سبـــک سیرم هر بند گسستم من

در بود و نبود من اندیشه گمانها داشـت از عشق هویدا شد این نکته که هستم من

در دیـر نیـاز مـن در کعبـه نمـاز مـن زنار به دوشم من تـسبیح بـه دسـتم مـن

سرمایه‌ی درد تو غارت نتوان کردن اشـــکی که زدل خیزد در دل شکستم من

فرزانه به گفتارم دیوانه به کردارم از باده‌ی شوق تو هوشـــیارم و مستم من

(همان: ۲۴۶)

نوسات و زیر وبم غزلیات عرفان در آن نظمـی ایجـاد کـرده کـه شـعرش را شـور آفرین می‌سازد بیت زیر این وجد ایجاد شده از زیر وبم ها را به خوبی نشان می‌دهد:

یاد ایامی که خوردم باده ها با چنگ و نی جام می در دست من مینای می در دست وی

(همان: ۱۳۰)

هم آوایی «ایامی»، «می» و «وی» وهم آوایی «باده ها» و«بـا»، «جـام» و «مینـای» و جناس «نی، می، وی»، جناس بین «می» و «مینا» و انتخاب کلمات مناسب مقام و موقعیت و هماهنگی کامل باده خواری با چنگ، نی، جام، می، و دست همه از دقت نظر و طبع لطیـف اقبال حکایت می‌کند.

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد	حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

(همان: ۲۱۵)

در بیت فوق نیز، باز همجواری و چینش مناسب **کلمات عشق، خونین** جگر، **نعـره** زدن و لرزیدن و پیدا کردن در جان شور آفرینی می‌کند. **علاوه بر آن تکرار حرف** «ش» **کـه** حرف شوروشر است در مصراع اول وجد آفرین است. در مصراع دوم **نیز تکـرار آوای «ز»** به طور طبیعی در دل خواننده بیم ایجاد می‌کند. مجموع این عوامل در روح خواننـده بـیم و امید ایجاد می‌کند پس بر آن می‌شود تا به خواندن ابیات ادامه دهد و در ایـن بیـت بـه سـر منزل هدف کلام شاعر که معرفی انسان کامل است دست یابد. و بداند انسان کامل که همان «صاحب نظر» اقبال است چه ویژگی هایی دارد.

شدت هیجان، احساس درونی و توجه به مخاطب به وضوح در اشعار اقبال آشکار است و این هیجان بی هیچ مشقتی از جانب شاعر و بی هیچ درنگی از سوی مخاطب در او ایجاد می‌شود.

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شمـا	ای جوانان عجم جان من و جان شما

فکر رنگینم کند نذر تهی دستان شرق	پاره‌ی لعلی که دارم از بدخـشان شما

(نقل: ۱۵۴)

شاعر ابتدا سوختن و فداشدن خود را بیان می‌کند، سپس با اسلوب قسم کلامش را ادامه می‌دهد. این قسم توجه خواننده را جلب می‌کند و کنجکاو وحیران می‌شود که چـه در سر صاحب کلام است که جان خود را فدا و نذر نجات آنها می‌کند؟ این سبک خواننـده را

وامی‌دارد تا هوشیارتر رشته کلام شاعر را به دست گیرد تا به غرض شاعر دست یابد که هدف او تربیت و پرورش انسان است :

اقبال زاده‌ی طبیعت است. او دوران کودکی خود را در شهر سیالکوت در دامنه‌ی کوه های هیمالیا گذرانده است، چنین محیط زیبا و باصفایی باعث شد عشق به طبیعت در جان او خانه کند و هنگامی که به مردمان عصر خود انتقاد می‌کند روح طبیعت بر زبان او جاری می‌شود خیالی باریک و لطیف در کلمات ظهور می‌کند.

دور حاضر پر فروش و پر فن است   کاروانش نقد دین را، رهزن است

چشم او بی باک و ناپرواستی   پنجه‌ی مژگان او گیراستی

(همان: ۱۰۴)

عبارت «پنجه‌ی مژگان» استعاره‌ی مکنیه است که بر اساس تشبیه بنا می‌شود. اقبال برای مژگان که موجودی بی جان است «جان» تصور کرده و از لوازم جاندار«پنجه» را به عاریت گرفته است و اینگونه تشبیهات را در نهایت استواری، لطافت و با مهارت در اکثر اشعارش به کار برده است. اقبال برای نجات و بیداری مسلمانان علاوه بر فداکردن جان خویشتن به پای جوانان، از ابزار دیگر شعر نیز استفاده می‌کند تا جهاد را تجلی بخشد. این امر به خوبی در تمثیل گفتگوی «نهنگ با بچه‌ی خویش» آشکار است. این تمثیل جاوید از زبان حیوانات به سبک ابن مقفع (د. ۱۴۲ هـ ق) در «کلیله و دمنه» می‌باشد.

نهنگی بچه‌ی خود را چه خوش گفت   به دین ما حرام آمد کرانه

به موج آویز واز ساحل بپرهیز   همه دریاست ما را آشیانه

تو در دریانه نئی دریا در بر توست   به طوفان فتادن جوهر توست

چو یک دم از طلا طم ها بیا سود   همین دریای تو غارتگر توست

(همان: ۴۷۰)

او می‌آموزد که ارزش انسان به تلاش و ورود به صحنه‌ی عمل است. نه به گوشه‌ی دیری خزیدن و دوری از کشمکش‌های روزگار. اقبال می‌آموزد که جاودانگی در تلاش و رفتن است نه در ایستایی و ساحل نشینی:

ساحل افتاده گفت گر چه بسی زیستم هیــچ نه معلوم شد آه که من چیستم

موج زخود رفته ئی تیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم گرنروم نیستم

(همان: ۲۳۶- ۲۳۵)

شعر اقبال شعر زندگی و واقعیت است. او از زندگی واقعی مردم بهره می‌گیرد و به ارشاد آنها می‌پردازد. اقبال طرفدار یادگیری علوم و صنایع جدید است اما هشدار می‌دهد که مبادا بیماری های اخلاقی و فسادهای روحی که اروپا دارد ملل ملت های مسلمان شرق به آن مبتلا گردند.

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ عقل تا بال گـشوده است گرفتارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری عجب این است که بیمار تو بیمارتراست

(همان: ۲۵۸)

یکی از ویژگی های خاص اقبال آن است که هر جا رهنمودی دارد برای آن الگو و اسوه‌ای را بیان می‌کند خواه از طریق تلمیح باشد و خواه بسیار روشن و واضح. اقبال خطاب به زن مسلمان کرده و می‌گوید:

بر سر سود و زیان سودا مزن گام جز بر جاده‌ی آباء مزن

هوشـیار از دسـتبرد روزگـار گیر فرزندان خود را در کنار

مرد و زن وابسته یکدیگرند کائنات شوق را صورتگرند

(همان: ۱۰۴)

زن مسلمان باید بر اساس فرهنگ و سنت اصیل اسلامی که همان روشی است که نیاکان پیموده‌اند گام بردارد و این ممانعتی با علم و هنر ندارد. اسلام با بی عفتی مخالف است نه با تمدن و پیشرفت علم ودانش. زن مسلمان حق ندارد که مادری بد و همسری بی وفا باشد. این زن باید حضرت فاطمه (س) را الگوی کاملی برای خود قرار دهد.

فطرت توجذبه ها دارد بلند　　چشم هوش از اسوه‌ی زهرا مبند

تا حسینی شاخ تو بار آورد　　موسم پیشین به گلزار آورد

(همان: ۱۰۴)

اقبال شاعری خلاق است و در خلق مضامین جدید و ابتکاری قریحه و استعداد خود را به نمایش گذاشته است و منظو مه هایی را سروده که در نوع خود جدید و نوآوری محسوب می‌گردند. منظومه‌ی «تنهایی»، «شبنم»،«نغمه‌ی ساربان»، «محاوره‌ی انسان و خدا» که همه در مجموعه «افکار» تنظیم شده است. (همان: ۲۲۶-۲۳۱) منظومه‌ی «سرود انجم» که علاوه بر مضامین و قالب جدید موسیقی ترنم انگیز زیبایی را نیز دارد.

هستی ما نظام ما، مستی ما خرام ما، گردش بی مقام ما، زندگی دوام ما

دور فلک به کام ما، می‌نگریم و می‌رویم

جلوه گه شهود را، بتکده‌ی نمود را، رزم نبود و بود را، کشمکش وجود را

عالم دیر و زود را می‌نگریم و می‌رویم　　(همان:۲۲۱-۲۲۲)

اقبال شاعری بود که شکل و قالب را از شاعران گذشته گرفت، اما اوضاع نابسامان مردمان او بود که شعرش را جهت می‌بخشید. وی محاسن بسیار والا و حیرت انگیز و سبک استوار خود را دارد هر چند ممکن است ضعف‌هایی بسیار اندک هم در آن یافت شود. در شعر او قاهری و دلبری به هم آمیخته است. اما اقبال در هدفش موفق بود. او به خواسته‌ی خود که بیرون راندن استعمار از شبه قاره و استقلال ملت مسلمان پاکستان بود رسید.

سرمایه ی فکری و ثروت ادبی اقبال بسیار فراوان بود این سرمایه‌ی عظیم بود که اقبال را قادر ساخت تا در هدف خود موفق شود و او را اقبالی صاحب سبک و متمایز از دیگران بگرداند. «شاعری است که مایه های خود را از دین، فلسفه و سیاست می‌گیرد و آن را در قالب شور بیان می‌کند. همین است که شعر او از دیگران متفاوت است.» (رادفر، ۱۳۸۰: ۱۲۴)

روح اقبال آنچنان وارسته است و جذبه‌ی جمال الهی شده که با قدرت الهام و نبوغ بی دریغش، افکار و معانی بسیار مهمی را با کلماتی اندک و روان بیان می‌کند. اقبال همّت مردم ایران را می‌بیند که استبداد داخلی را بر نمی‌تابند و خواهان حکومتی اسلامی می‌باشند. این قیام ها سرانجام به پیروزی می‌رسد و مردم به رهبری کسی که آنها را از این حصار تنگ نجات می‌دهد به خواسته‌ی خود می‌رسند. اقبال این پیروزی ملت ایران به دست یک منجی را به چشم بصیرت خود دیده و در الفاظی بسیار خلاصه بیان می‌کند.

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند   دیده ام از روزن دیوار زندان شما

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۵۴)

محمد سلیم اختر به نقل از خانم کچکینه‌ی کاظمی می‌گوید: شعر اقبال همه تنوع و زیبایی سبک های مختلف شعر فارسی را در خود دارد. علاوه بر اینکه یاد شاعران بزرگ را زنده می‌کند وبر عظمت و مقام آن افراد می‌افزایداین است که ایجاز کلام، اختصار بیان، ابتکار و تنوع سبک مطالبی است که همه در آثار او وجود دارد(اختر، ۱۳۷۷: ۲۱).

نتیجه

محمد اقبال لاهوری یک شاعر بزرگ جهانی است. او در اشعار فارسی خود دارای سبک ویژه‌ای است نه فیلسوف است و نه صوفی، بلکه اساس مکتب تربیتی خود را از روح دین اسلام اخذ کرده است. اقبال ثروت ادبی خود را از شاعران بزرگ ایران چون مولوی،

حافظ و دیگران کسب کرده است. درونمایه‌ی شعری او را مضامین بلند عرفان، دین، اخلاق، مضامین سیاسی و اجتماعی در جهت آزادی مردم شبه قاره از چنگال استعمار تشکیل می‌دهد. اشعار او فرامرزی است و تمام ملت های مسلمان را شامل می‌شودو این امت از هم گسسته را به وحدت فرا می‌خواند. در شعر او فلسفه با هنر آمیخته شده است. از سبک های مختلف خراسانی، عراقی، هندی و تاحدودی بسیار اندک از درام اروپایی بهره گرفته است. او هنر را برای هنر به خدمت نگرفت. اقبال شاعر زندگی و آزادی انسان هاست. از ویژگی های خاص شعر او ایجاز، روانی کلام، تشبیهات ساده، اصلاح و آموزش مفاهیم تصوف، تلمیح، استواری کلام و هیجان آفرینی می‌باشد. او معانی جدید را از زندگی عصر خود برگرفته و با الفاظی بسیار آسان و ساده بیان می‌کند.

شعر او یک فریاد بلند اجتماعی است که امّت مسلمان را به اتحاد فرا می‌خواند. اقبال معانی بسیار ابتکاری و جدیدی را در قالبی غنایی و شورآفرین درمنظومه‌ی افکار ارایه داده که در نوع خود بدیع و بی نظیر می‌باشد.

منابع

۱- ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۹۳۰). **المقدمه ی**. المطبعه ی الأزهریه ی

۲- اقبال، جاوید (۱۳۷۲) **زندگی و افکار علاّمه اقبال لاهوری**. ترجمه ی دکتر شهیندخت کامران مقدم انصاری. تهران: شرکت به نشر. انتشارات آستان قدس رضوی. چاپ دوم.

۳- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۳) **کلیات اشعار فارسی**. با مقدمه احمد سروش، تهران، انتشارات سنایی.

۴- بوملحم، علی (۱۹۹۵) **فی الاسلوب الادبی**. بیروت : دارو مکتبه ی الهلال. الطبعه الثانیه

۵- بقایی، محمد (ماکان) (۱۳۷۹) **اقبال با چهارده روایت**. تهران : انتشارات فردوس.

۶- بقایی، محمد (ماکان) (۱۳۸۵) **اقبال و ده چهره دیگر**. هومر، شیمل، حلاج، سنایی، مولوی، کسروی، ... . تهران : انتشارات حکایتی دیگر.

۷- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۶) **دیوان اشعار**. براساس نسخه محمد قزوینی و نسخه دکتر قاسم غنی. تهران: طلایه .

۸- داوسن، س.و (۱۳۸۲) **درام**. ترجمه فیروزه مهاجر. تهران: نشر مرکز.

۹- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۰) **سبک و درونمایه شعر فارسی محمد اقبال لاهوری**. (مجموعه مقالات همایش علامه اقبال . ۶ اسفند ۱۳۷۹). مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

۱۰-زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳) **سیری در شعر فارسی**. تهران: مؤسسه انتشارات نوین.

۱۱- سعیدی، سید غلامرضا (بی تا) **اقبال شناسی** (هنر و اندیشه علامه دکتر اقبال). تهران: انتشارات بعثت.

۱۲- اختر، محمد سلیم (۱۳۷۷) **اقبال شناسی** (جستاری در اندیشه و هنر علامه دکتر اقبال لاهوری). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران.

۱۳- شمیسا، سیروس (۱۳۷۲) **کلیات سبک شناسی**. تهران : انتشارات فردوس .

۱۴- فتوحی رود معجنی، محمد (۱۳۸۵). **نقدادبی در سبک هندی**. تهران: انتشارات سخن.

۱۵- عبادیان، محمود (۱۳۷۲) **در آمدی بر سبک شناسی در ادبیات**. تهران: موسسه انتشارات آوای نور.

دکتر هدی عرب زاده
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایرانشهر

جوانبی از رابطه ی مضامین ادبی و آراء فلسفی اقبال لاهوری

چکیده

اقبال را شخصیتی سیاسی و در عین حال ادبی می دانند. بر این اساس وجوه مختلف شخصیتی او را می توان در انعکاس رفتارهای سیاسی- اجتماعی و نظرات فلسفی و همچنین در آیینه ی اشعار او بازیافت. هر چند اقبال، از نقطه نظر سیاسی، شخصیت قابل اعتنایی است- چراکه او را از جمله ی نخستین داعیان استقلال پاکستان می دانند- اما جوهر هنری او که در امتزاج افکار و عقاید علمی و فلسفی اش رنگ متعالی به خود گرفته از پس یک قرن سربرآورده است و احترام مخاطبان را به خود بر می انگیزد؛ اما نکته ای که نقد اشعار او را همواره با هاله ای از ابهام روبرو می سازد آن است که چگونه شاعری چون اقبال تا این حد در سرودن به زبانی بیگانه توفیق حاصل کرده است. رمز این مقبولیت، دقت در ساختار تک تک اجزای فکری و هنری او را می طلبد. در این راستا، بررسی حاضر تلاش کوچک اما مثمری ، به منظور تامل در عناصر فکری و مضامین شعری اقبال به شمار می آید. در این بررسی با انتخاب محدود برخی از مضامین شعری اقبال به سوابق فکری و فلسفی وی در رابطه با مضامین مذکور پرداخته ایم تا این فرضیه را به اثبات برسانیم که ردپای غالب مضامین شعری اقبال را می توان در نظریه های فکری و فلسفی وی جست و جو کرد.

واژگان کلیدی: اقبال- ذره- ابلیس- معتزله- اشاعره- حلاج- غزالی-عین القضات- سنایی- عطار.

مقدمه

محمد اقبال لاهوری، شاعر آزاده ای است که فارسی را بعنوان زبان شعری خود برگزیده است. او را « مهمان بزرگی بر زبان فارسی» خوانده اند (محمد اقبال بر زبان فارسی مهمان بزرگی است . اسلامی ندوشن۱۳۸۱، ۲۶). این تعریف را با همه ی ارجمندی، باید مورد بازبینی قرار داد. دقت در اجزای سخن اقبال ما را با میزبانی مواجه می سازد، لااقل میزبان تر از امثال من! به راستی کدام اندیشمندی نظیر او را می شناسیم که چنین به زوایای پیدا و پنهان اندیشه و زبان و هنر ایران آشنا باشد. دقت در شیوه ی نگرش اقبال به مسائل فکری و فلسفی ایرانیان، با تاملی کوتاه بر رساله ی پایان نامه- ی دکتری او مشهود است. این رساله در نخستین سال های قرن کنونی تهیه، و بعنوان پایان نامه ی دکتری فلسفه به دانشگاه آلمانی لودویگ ماکسی می لیان (Ludwing Maximilian) عرضه شده است (اقبال ۱۳۴۷، ی). این رساله به زبان انگیسی با عنوان The development of metaphysics in Persia ارایه شده و ترجمه ی فارسی آن با عنوان *سیر فلسفه در ایران* در سال ۱۳۴۷، منتشر شده است.

ضمن دقت در ملاحظات اقبال در این باره نباید فراموش کرد که اقبال چنین نظراتی را نزدیک به یک قرن پیش از این بر زبان رانده است، بر همین اساس، این که بزرگانی، قرنی را به نام اقبال نامیده اند، سخن مبالغه آمیزی به نظر نمی رسد. ملک الشعرای بهار در مثنوی *سلام بر هند*، قرن حاضر را خاص اقبال می داند:

عصر حاضر خاصه ی اقبال گشت   واحدی کز صد هزاران برگذشت

(بهار،۱۳۴۵: ۲۴۱).

در این مجال پیش از ورود به بحث اصلی که ناظر بر کیفیت ارتباط آرای فلسفی اقبال و مضامین شعری اوست، یادآوری نکته ای را مناسب می دانم که چندان با زمینه ی

بحث نیز منافاتی ندارد وآن این که، در بازبینی آرای متفکران معاصر بخصوص متفکران شرقی نباید نسبت به طرح موازین و اصول فکری این بزرگان بدون دقت و حساسیت لازم و تنها به استناد جمله یا بیتی، حکمی را درباره آنان صادر کنیم تا مبادا این حکم، تکلیف عقلی و حجت شرعی جماعتی تلقی شود و با استناد به آن، اعمال و افکار خود را توجیه نمایند. این یادآوری ناشی از مواجهه با سخنانی است که متاسفانه به دور از حساسیت های زمانه ی حاضر، ایراد می شود. از جمله ی چنین مواردی، انتساب اسلام فعال و پرخاشگر به اقبال است (اسلامی ندوشن۱۳۸۱،۱۰)، تنها با استناد به این بیت که:

مومنان را تیغ با قــــرآن بس است　　　　تربت ما را همین سامان بس است

(اقبال)

این در حالی است که با دقت نظری کوتاه در نقطه نظرات اقبال در این باره، عکس این سخن را می توان به راحتی ثابت کرد. در این باره دو سند متقن وجود دارد که می تواند ما را با افکار اقبال آشنا سازد. اول آن که اقبال در نامه ای که به سراج الدین در یازدهم مارس ۱۹۰۳ برابر با ۲۰ اسفند ۱۲۸۲.ش می نگارد، چنین می نویسد: « شعری تحت عنوان *ابر گهربار* سروده و برای ملاحظه ی شما ارسال نمودم و چند نکته ی آن را توضیح دادم که وهابی ثقیلی بر بعضی ابیات ایراد نگیرد و علیه من فتوای کفر و الحاد صادر ننماید» (اقبال،۱۳۷۹: ۱۳).

سند دیگر، استدلالی است که اقبال ضمن اشاره به دلایل انتساب خشونت گرایی اسماعیلیان، بر می شمارد. وی در این باره چنین می نویسد:« هنگام برآورد کارهای اسماعیلیان، باید به یاد آوریم که اینان در معرض وحشیانه ترین آزارها بودند و از این رو خواه نا خواه به خشونت کشانیده شدند. در جامعه های سامی کشتن انسان به نام دین کاری بر کنار از هر گونه اعتراض و حتی مشروع بود، چنانکه در اروپا نیز پاپ حتی تا قرن شانزدهم بر آدم کشی های مخوفی چون کشتار روز عید بارتولومی یو

Bartholomew صحه می نهاد. تنها در عصر حاضر است که هر گونه آدم کشی- چه دینی و چه غیر دینی- جنایت محسوب می شود. بنابر این روا نیست که نسل های گذشته را با موازین اخلاقی کنونی داوری کنیم» (اقبال۱۳۴۷، ۴۰).

با تکیه به آرای مذکور، قضاوت در باب نوع اسلام ترویجی اقبال را به نظر مخاطبان گرامی واگذار می کنیم. اینک با نیم نگاهی به دلایل اقبال برای انتخاب زبان فارسی، تمهیدی برای ورود به موضوع اصلی بحث فراهم می آوریم.

این که چرا اقبال زبان فارسی را، به عنوان زبان شعری خود برگزیده، موضوعی است که مورد توجه محققان ارجمند متعددی قرار گرفته است. استاد ملک الشعرای بهار، اقبال را خلاصه و نقاوه ی مجاهدات و مساعی جاویدان نهصد ساله ی غازیان و عالمان و ادبای اسلامی و میوه ی رسیده و کمال یافته ی این بوستان نهصد ساله می داند(عرفانی،۱۳۳۲: ۱۱۱). استاد مینوی معتقد است، اقبال قصد داشته با این انتخاب، مقاصد خود را به اطلاع تمام عجم یعنی مسلمین هندوستان و افغانستان و ایران و تاجیکستان و ترکیه برساند و دوم آن که قدرت تام و تمامی را که در زبان فارسی کسب کرده بوده را به عنوان دلیل دیگر انتخاب مذکور قلمداد می کنند(مینوی،۱۳۲۷: ۸). دکتر اسلامی ندوشن، فکر اتحاد اسلامی از رهگذر زبان مشترک میان مردم ایران و افغانستان و تاجیکستان را به عنوان دلیل اصلی تصمیم اقبال برمی شمارد و معتقد است اقبال فارسی را برگزیده چون تحت تاثیر فرهنگ و ادب ایران بوده و مردی بوده که از همان دوران، جهانی می اندیشیده و می بایست برای این مقصود خود زبانی بیابد که وجهه ی جهانی داشته باشد و به دلیل این که زبان فارسی لااقل به لحاظ تاریخی چنین وجهه ای داشته این تصمیم را گرفته است(اسلامیندوشن، ۱۳۸۱:۱۶).

استاد نفیسی نیز درباره ی هنر شعری اقبال می نویسد: وی سبک معروف امپرسیونیسم شعر فارسی را که در هند کم کم فرسوده و مدروس شده بود به روش روشن تر و شیواتر

یعنی سمبولیسم مشایخ بزرگ تصوف ایران مانند سنایی و فریدالدین عطار و فخرالدین عراقی و جلال الدین بلخی و محمود شبستری باز گرداند(عرفانی،۱۳۳۲: الف).

نکته ی جالب توجه در شعر اقبال، که شعر او را، به شعری مخاطب پسند مبدل کرده است، خصوصیتی است که دکتر اسلامی ندوشن با بیانی عاطفی مد نظر قرار داده اند. ایشان معتقدند اقبال با آن که به سبک گذشتگان شعر می سراید، به تمام معنی شاعر نو است. این نوی نه در ترکیب شعر، بلکه در نفس و طراوت اندیشه و اخلاص مندی اوست. احساس می شود که هر حرف و سخنش مال خود اوست و گوینده ی این کلمات آن قدر شخصیت و مایه داشته است که در عین آن که قدم به قدم ادب گذشته را دنبال می کند، خود را از جاذبه ی تقلیدگری در پناه نگاه دارد(اسلامی ندوشن،۱۳۸۱: ۲۳-۲۲). این عبارات، سخنانی است که غالب آشنایان با هنر اقبال نیز با آن همداستان اند.، اما چنان که باید، مورد نقد قرار نگرفته است تا ضمن بیان عاطفی، توجیهی استدلالی را نیز با خود یدک بکشد.

با نمونه هایی از عقاید منتقدان درباره ی هنر اقبال آشنا شدیم، اما نکته ای که در این بین باید مورد توجه قرار بگیرد دستمایه های فکری و فلسفی اقبال در این حوزه است. این که اقبال از ظرایف فکر و ذوق ایرانی کاملا باخبر است موضوعی است که در ساده ترین اظهارنظرهای او در باب سابقه ی فکری ایرانیان مشهود است. به عنوان مثال وی ضمن تامل بر چگونگی ذهنیت فرد برهمن و یک ایرانی، به این نتیجه گیری می رسد که برهمن نازک اندیش هندی، وحدت درونی هستی را در می یابد. ایرانی نیز چنین می کند، اما برهمن هندی می کوشد که این وحدت کلی را در همه ی آزمایش های جزیی زندگی بجوید و در مظاهر گوناگون هستی منعکس بیند، حال آن که ایرانی تنها به دریافت کلیت این وحدت خشنود است و برای سنجش عمیق و وسعت آن تلاش نمی ورزد... از این جاست که ژرفترین افکار و عواطف مردم ایران در ابیات پراکنده ای که غزل نام دارند و نمایشگر تمام لطائف روح هنری آنان اند، تجلی می کند(اقبال،۱۳۴۷: ۱). این نقطه نظرات

حاکی از احاطه ی اقبال بر کیفیات درونی و کلیت نظام های ادب فارسی است. این در حالی است که در عصر حاضر کمتر منتقدی با چنین رویکردی به نقد آرای ادبی زبان فارسی، پرداخته است. از جمله ی معدود محققانی که چنین رویکردی را در مباحث انتقادی خود اتخاذ نموده اند مقام دانشمند ارجمند جناب استاد شفیعی کدکنی کاملا متمایز و برجسته تر از دیگران می نماید. ایشان در نقد سیر تطور شعر فارسی، نظریه ای مشابه این نظر را در باب علت فقدان و ضعف طرح کلی در شعر فارسی مطرح می کنند و آن را در قالب محورهای عمودی و افقی مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهند. استاد محدودیت مذکور را یکی از مواریث شعر عرب جاهلی تلقی کرده اند و عامل اجتماعی موثر در آن را در این می بینند که شعرا در خدمت دربارها بوده اند و حوزه ی فکری و ذهنی شاعر تنها محدود به ستایش و مدح دربار بوده است(شفیعی کدکنی،۱۳۷۸: ۱۸۶-۱۶۹).

اینک با طرح مقدماتی از این دست به موضوع اصلی می پردازیم. بررسی حاضر تلاشی است که مهمترین هدف آن، تبیین کیفیت رابطه ی مضامین ادبی و خطوط فکری و فلسفی اقبال است. بدین منظور، با تکیه بر چند مضمون کلیدی اقبال و رجوع به آرای فلسفی وی به تشریح رابطه ی مذکور می پردازیم.

مضمون ذره و خورشید

یکی از مضامین عمده ی شعری اقبال، مضمون ذره و خورشید است. نمونه هایی از آن بدین قرار است:

ذره از سوز نوایم زنده گشت　　پر گشود و کرمک تابنده گشت (اقبال،۱۳۴۳ : ۷)

ذره از خاک بیابان رخت بست　　تا شعاع آفتـــــاب آرد به دست (همان: ۸)

ذره کشت و آفتاب انبـــار کرد　　خرمن از صد رومی و عطار کرد (همان،۱۰) و....

موارد متعدد دیگری از این مضمون را می توان در آثار اقبال یافت از جمله در همان، صفحات۳۲۷-۳۰۳-۲۹۲-۲۸۱-۳۰ و....

مضمون مذکور، مضمونی با سابقه ای در ادبیات و مباحث کلامی، به شمار می آید. اقبال از این مضمون با تعبیر مذهب ذره در مباحث فلسفی خود یاد کرده است(اقبال،۱۳۴۷: ۱۳۷)؛ اما در میان شعرایی که این مضمون را دستمایه ی شعر خود قرار داده اند، عطار با محور قرار دادن این مضمون، از اندیشه های خود در این باره پرده برداشته است. وی با تکیه بر این مضمون، اسرار ذرات را مورد تاملی جدی قرار داده است وسیری را از درون ذرات تا رسیدن به بی نهایت بازنمایی کرده است. نمونه ای از ابیاتی که عطار در آن به این سیر و سفر ذره اشاره دارد غزلی است با مطلع:

زین درد کسی خبر ندارد کاین درد کس دگر ندارد (عطار، ۱۳۸۴:؟)

این غزل، سفری است به درون ذره و از درون ذره به سراسر هستی و توضیح این نکته که ما در دو سوی بی نهایت ایستاده ایم. در یک سوی ذره که تا بی نهایت قابل تقسیم است و در یک سوی دیگر جهان بی نهایت. استاد شفیعی کدکنی این ابیات مولانا را که:

هر هوا و ذره ای خود منظری است ناگشاده کی گود آنجا دری است

تا بنگشاید دری را دیدبان در درون هرگز نجنبد این گمان

(مولوی ،۱۳۵۸ :د۲۳۱/۱).

در دل هر ذره ترا درگهی است تا نگشایی بود آن در خفا

(مولوی، بی تا :۶۲).

ناظر بر همین اندیشه ی عطار در باره ی ذره می دانند. استاد معتقدند شکل نظری اندیشه ی مذکور از درون مباحث متکلمین اسلامی به ویژه اشاعره بیرون آمده است که در مبحث جوهر فرد یا جزء لایتجزی به این نکات توجه بسیار عمیق کرده اند - استاد برای

پیگیری این بحث مخاطبان را به *مذهب الاسلامیین* عبدالرحمن بدوی(۲۳۳/۱) ارجاع داده اند (شفیعی کدکنی ،۱۳۷۸: ۲۷۷).

این موضوع که آیا اقبال نیز در ارائه ی این مضمون به مباحث کلامی پیرامون آن نظر داشته است را می توان ضمن مطالعه ی آرای فلسفی وی مورد توجه قرار داد. اقبال در بررسی سیر تطور نظریه های فکری ایرانیان و تبیین موضوعات مورد مجادله ی معتزله و اشاعره، بخشی از گفتار خود را به این موضوع اختصاص داده است. وی در شرح کیفیت وحدت مطلق خدا از جانب حکمای معتزله، بحث جوهر و جزء لایتجزی را پیش می کشد و معتقد است که معتزله جوهر و جزء لایتجزی را یکی می دانسته اند. نمونه ای از آرای گوناگون حکمای اعتزالی را نیز در این باره مطرح می کند، از جمله نظر ابوالقاسم بلخی که معتقد است ذرات هم مشابه و هم نا مشابه است، به این معنی که ذرات به یکدیگر مانند اند، ولی این مانندگی از همه ی جهات نیست. از نظر وی، ذرات آغاز زمانی دارند ولی باقی یعنی تباهی ناپذیرند. با این همه بقای ذره موجب ظهور صفات جدیدی در ذره نمی شود، زیرا بقا استمرار وجود است و استمرار وجود، خاصیت وجودی تازه ای نیست(اقبال،۱۳۴۷: ۳۷-۳۶).

اقبال در نقد آرای اشاعره نیز، ذیل پاسخ اشاعره به پرسش« شی چیست؟» به ماهیت ذره در تفکر اشعریان می پردازد.وی در این باره به ذکر این نکته اشاره می کند که اشاعره این سوال را با دقت در نقد مقولات ارسطو پاسخ دادند و به این نتیجه رسیدند که اجسام در ذرات خود هیچ گونه خاصه ای ندارند. در این بین اقبال با مقایسه ی نظرات فلاسفه ی متاخر غربی نظیر کانت و بارکلی و لوتسه با آراء اشاعره به توضیح موضوع می پردازد. یکی از مهم ترین منابع اقبال در بحث مذهب ذره، کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین ، ویراسته ی آرتور بیرام بوده است(اقبال،۱۳۴۷: ۴۷-۳۷).

با تکیه بر این دلایل، این که بنیان شکل گیری مضمون ذره در آثار اقبال را برگرفته از چنین رویکرد فلسفی ای، قلمداد کنیم، استنباطی خلاف واقع به نظر نمی رسد. در این میان این سوال پیش می آید که نظر اقبال در این باره به کدام مشرب فکری نزدیکتر است. به همین منظور کاربرد مفهومی ذره را در چند بیت مورد دقت قرار می دهیم. بعنوان مثال بیت:

شمع هم خود را به خود زنجیر کـــــرد   خویش را از ذره ها تعمیر کرد

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۳).

در بیت فوق به نوعی با جمع میان جوهر و جزء لایتجزی روبروییم. پیش از این اشاره کردیم که معتزله جوهر و جزء لایتجزی را یکی می دانستند و معتقد بوده اند که جوهر، جزء لایتجزی یا ذره ای است که فضا را پر می کند و گذشته از این خاصیت، دارای جهت و خیر و وجودی است که مایه ی فعلیت ذات او می گردند(اقبال،۱۳۴۷: ۳۶). در بیت مذکور نیز چنانچه شمع را جوهر قلمداد کنیم و ذره را جزء لایتجزای آن، به نوعی می توان توافق اقبال با این قاعده ی معتزله در باب یکسانی جوهر و جزء لایتجزی را به اثبات برسانیم.

در بیت دیگری از اقبال با خصوصیت ذاتی اجزا، مواجه ی شویم:

از کلامش جان من بی تــــاب شد   در تنم هـــــر ذره چون سیماب شد

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۸۵).

در این باره معتزله به این عقیده گرایش دارند که خصایص اجزای لایتجزی از ذات خود آنها می تراوند، چنان که فرو افتادن سنگ خاصیتی است که از درون آن نشئه می گیرد (اقبال،۱۳۴۷: ۳۶). در برابر اشاعره بر این عقیده پافشاری می کردند که اجسام در ذات خود هیچ گونه خاصه ای ندارند و تفاوتی میان خواص اولی و ثانوی اشیاء متصور نبودند و همه ی خواص را نسبت هایی ذهنی می شمردند(همان: ۴۶)؛ اما در بیت فوق نسبت دگرگونی ذاتی جیوه به ذرات تن را می توان ناظر بر باور معتزله مبنی بر اصالت خصوصیات ذاتی

ذرات، تلقی کرد. بر این اساس گرایش فکری اقبال به آرای معتزله را می توان امری محقق فرض کرد. هر چند گاه، می توان به ابیاتی نیز استناد کرد که مخالف این گرایش به نظر می رسد بعنوان مثال بیت:

با حضورش ذره ها مانند طور   بی حضور او نه نور و نی ظهور

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۹۲)

که با نظر اشاعره مبنی بر نسبت های ذهنی خواص مطابقت دارد، هر چند در بیت مذکور می توان حضور خنثی کننده ی وجود و شهود را عامل سلب یا دگرگونی ذات اجزاء تلقی کرد.

مضمون ابلیس

یکی از نخستین محققانی که این مضمون برجسته ی شعری اقبال را مورد توجه قرار داده است استاد مینوی هستند. ایشان بر این عقیده بودند که اشارات متعددی که اقبال در کتب مختلف خود به شیطان کرده است همگی جنبه ی خاصی دارد(مینوی، ۱۳۲۷ : ۶۰). سابقه ی تلقی خاص از ابلیس در فرهنگ اسلامی، سابقه ای بس دور و دراز است، اما آشنایی اقبال با ریشه های تفکر ایرانی درباره-ی ابلیس و اصل شر، نه تنها به دوران اسلام که آیین های ایران باستان را نیز در بر می گیرد.

اقبال بحث درباره ی اصل دوگرایی در تفکر ایران باستان را با تحلیل بسیار دقیقی آغاز می کند. وی معتقد است، آغاز کار اقوام همچون آغاز کار افراد، با فعالیت های عینی همراه است. تفکر ایران باستان نیز اساسا ناظر به جهان عینی است و حاوی دیدگاهی مادی و دوگرا بوده که در پرتو نظر اخلاقی زردشت، به رنگ معنوی در آمده است. از نظر اقبال، در این دوره اصل توحید به لحاظ فلسفی به صورتی مبهم مطرح می شود و از مجادلات

پیروان زرتشت بر می آید که متفکران ایران باستان رفته رفته به لزوم تبیین هستی با فلسفه ی یک گرای پی برده اند(اقبال،۱۳۴۷: ۱۷).

اقبال، پس از طرح این موضوع به تبیین اصل خیر و شر در آیین های زرتشت، مانی و مزدک می پردازد، اما وجوه افتراق اصل مذکور در آیین های ایران باستان، را ناشی از آن می داند که برخی چون زرتشت معتقدند اصل شر به ذات خداوند باز می گردد، با این توجیه که نمی توان تشتت طبیعت را تبیین کرد، مگر آن که نیرویی نفی انگیز و اختلاف افکن را به ذات خداوند نسبت داد. در برابر، مانی، اصل شر را دارای استقلال می انگارد و همه چیز را حاصل آمیزش دو اصل جاویدان-نور و ظلمت- می داند. اقبال، مانی را نخستین حکیمی می داند که جهان را معلول فعالیت شیطان و اساسا بد می داند. مانی، شیطان را نخستین پرورده ی زهدان آتشین ظلمت تصور می کند که منشا فعالیت عالم است و از بدو تولد، به خطه ی پادشاه نور حمله ور می شود. در مقابل، پادشاه نور برای آنکه بلاگردانی بیابد، انسان نخستین را می آفرینند. سپس ستیزه ای وخیم میان انسان نخستین و شیطان در می گیرد که به شکست کامل انسان می انجامد. اقبال بر این باور است که مزدک نیز چون مانی، گوناگونی اشیا را ناشی از آمیزش دو اصل مستقل جاویدان می داند؛ اما در عین حال مزدک را نماینده ی این تفکر قلمداد می کند که آمیزش و نیز جدایی نهایی این دو امر اختیاری نیست و محصول تصادف است(همان:۱۶-۷).

در دوران اسلامی، عموم متفکران با عنایت به مفاهیم قرآنی ابلیس، به بحث درباره ی علل روگردانی ابلیس از دستور پروردگار مبنی بر سجده کردن به آدم می پردازند. در این میان برخی از عارفان طراز اول، مضمون ابلیس را به یکی از اندیشه های محوری خود مبدل کرده اند.نیکلسون معتقد است، تلقی خاص از ابلیس به قبل از حلاج بر می گردد، اما وی بر این نکته تاکید دارد که در تاریخ عرفان، افراد معدودی هستند که نظریه ی آنان درباره ی ابلیس معروف تر از دیگران است، از جمله ی این بزرگان از

حلاج، عین القضات و امام احمد غزالی نام می برد. او از حلاج به عنوان پیش قراولی یاد می کند که خط اصلی ماجرا را به دیگران می دهد. حلاج است که گاه ابلیس و فرعون را در کنار هم و گاه ابلیس و مسیح را با هم برابر می نهد(نیکلسون،۱۳۸۲: ۶۹-۶۸)؛ اما مهم-ترین اجزای تلقی خاص حلاج از ابلیس، ناظر بر موحد بودن و موضوع ابتلا و آگاهی ابلیس از کنه خواست پروردگار است.

تاکید امام احمد غزالی بر این موضوع نیز در آغاز کتاب *مشکوة الانوار* مشهود است. وی کتاب را با آیه ای از قرآن آغاز می کند: خدا نور آسمان ها و زمین است، سپس به ثنویت کهن ایرانی، نور و ظلمت، که پس از او به وسیله شیخ اشراق گسترش یافت، بازگشته و اعلام داشته است که نور، تنها وجود حقیقی است و هیچ ظلمتی عظیم تر از ظلمت لاوجود نیست؛ اما ذات نور، تجلی است، منسوب به تجلی است و تجلی همان نسبت است. جهان از ظلمت آفریده شده ولی خدا از نور خود بر آن پاشید(اقبال۱۳۴۷، ۵۱-۵۰). غزالی در رساله ی سوانح خود در فصل« فی همه العشق»، هم اشاره ی مختصری به ابلیس دارد. شفیعی کدکنی مقتدرکه این احتمال وجود دارد که غزالی فکر دفاع از ابلیس را علاوه بر حلاج از شیخ ابوالقاسم کرکانی که ابلیس را «خواجه خواجگان» نامیده، گرفته باشد(نیکلسون،۱۳۸۲: ۱۵۷-۱۵۶).

در تاریخ عرفان اسلامی، شاید ابلیس هیچ مدافع قدرقدرتی چون عین القضات نداشته است. عین القضات بر اساس این نظریه بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی خود را حل کرده است. عصیان ابلیس، از دیدگاه عین القضات امری اعتباری است. وی برای تبیین این نظریه از اصطلاح نور محمدی و نور سیاه ابلیس کمک می گیرد(همان: ۱۶۴-۱۵۹).

اقبال نیز این موضوع را با حساسیت مورد بررسی قرار می دهد. وی دلیل گرایش عرفان ایرانی اسلامی به این نوع تلقی از ابلیس و اصل شر را در رابطه ی فلسفه ی یونانی و چگونگی آمیزش آن با تفکرات ایران باستان جست و جو می کند. وی معتقد است با

ورود اسلام به ایران، اندیشمندان با مفهوم توحیدی بی چون و چرا دمساز شدند و ثنویت یونانی- خدا و ماده- جایگزین ثنویت ایرانی- خدا و شیطان- شد. در این بین، فلسفه ی یونانی فکر اصیل ایرانی را از رشد بازداشت و متفکران ایرانی را از گرایش های عینی پیش از اسلام سخت منصرف ساخت و آنان را از گرایش های ذهنی برخوردار کرد. از نظر اقبال، به طور عمده به برکت این نفوذ بیگانه بود که یک گرایی نارسای کهن در اواخر سده دوم هجری احیاء شد و وجه ای معنوی تر یافت و ثنویت نور و ظلمت دیرین را به صورتی روحانی مطرح کرد(اقبال،۱۳۴۶: ۲۰-۱۸)

این گرایش گسترده به موضوع ابلیس در فرهنگ عرفانی، به اشعار و ابیات شاعران در دوران مختلف رخنه کرده است. از جمله ی این بزرگان سنایی است که نظرات مختلفی را به ابلیس نسبت می دهد. از جمله در این ابیات

نه بدان لعنت است بر ابلیس — که ندانذ همی یمین ز یسار
بل بدان لعنت است کاندر دین — علم دانـد، به علم نکند کار

(شفیعی کدکنی ، ۱۳۸۶: ۱۴۰).

اما یکی از مشهورترین غزل ها درباره ی ابلیس، غزلی منسوب به سنایی است با مطلع: با او دلم به مهر و مودت یگانه بود. در این غزل، گوینده، ابلیس را بزرگترین عاشق (موحد) می داند که حاضر نشد جز حق را بپرستد. او عمل به اراده ی الاهی را بر عمل به امر الاهی مقدم دانسته است یعنی از آنجا که مشیت معشوق را می داند، امر به سجده را نوعی آزمون تلقی می کند و نه یک فرمان. بدین سبب خود را هدف لعن و ملامت قرار می دهد(شفیعی کدکنی پائیز۱۳۸۵، ۲۰۸- ۲۰۷).

عطار نیز از جمله شاعرانی است که نگاهش در این باره از اصالت برخوردار است. وی ضمن مقاله ی هشتم *الهی نامه* و حکایت حکیم ترمذی به داستان آدم و حوا و ابلیس اشاره دارد. به دنبال این ماجرا عطار، بحث دراز دامنی را پیش می کشد در قوت وسواس شیطان

و مرتبه ی او در درگاه خدا و مساله ی ترک سجده و ملعون شدن وی و در تمام این مسائل جانب شیطان را می گیرد و او را تبرئه بلکه تقدیس و تنزیه نیز می نماید(فروزانفر ۱۳۴۰، ۱۷۵-۱۷۱). مولانا نیز در مثنوی ابیاتی را به عذر شیطان در ترک سجده اش اختصاص داده است.

در این میان اقبال ضمن توجه به سروده های دیگر شعرا در پرداختن به مضمون ابلیس، نظریه ی حلاج را مدنظر قرار داده است. وی در *جاویدنامه* ، ضمن مناظره ی حلاج و زنده رود، از زبان حلاج، ابلیس را خواجه ی اهل فراق می خواند:

کم نگو زان خواجه ی اهل فراق   تشنه کام و از ازل خونین ایاق

ما جهول او عارف بود و نبود   کفر او این راز را بر ما گشاد

(اقبال،۱۳۴۳: ۳۴۴)

اینک دو محور اصلی عقیده ی حلاج درباره ی ابلیس را در شعر اقبال مورد مداقه قرار می دهیم.

۱- موحد بودن ابلیس:

زانکه او در عشق و خدمت اقدم است   آدم از اسرار او نامحرم است

چاک کن پیراهن تقلید را   تا بیاموزی از او توحید را

(همان: ۳۴۴)

عین عبارت حلاج از زبان روزبهان بقلی شیرازی در این باره بدین قرار است: ...در حق او خطا در تدبیر نکردم، تدبیر رد نکردم. مبالات به تغییر صورت نکردم. اگر ابدالآباد به آتش مرا عذاب کند، دون او سجود نکنم و شخصی را ذلیل نشوم. ضد او نشناسم. دعوی من دعوی صادقان است و من از محبان صادقم(نیکلسون،۱۳۸۲: ۱۵۰).

۲- ابتلا و آزمودن ابلیس:

بگو ابلیس را از من پیـــــامی تپـــیدن تا کجـــا در زیر دامی
مرا این خاکدانی خوش نیاید که صبحش نیست جز تمهید شامی

(اقبال،۱۳۴۳: ۴۷۸)

ترا از آستان خـــود براندند رجیم و کافر و طاغوت خواندند
من از صبح ازل در پیچ و تابم از آن خاری که اندر دل نشـاندند

(همان: ۴۷۸)

بدین ترتیب اقبال با فراهم نمودن زمینه های متعدد نظری، بستر مناسبی برای خلق معانی و مضامین شعری خود ایجاد کرده است. با تامل بر کیفیت رابطه ی آراء فکری اقبال و مضامین شعری او، چنانکه گذشت، نمی توان استعمال مضمونی را بی سابقه ی ذهنی به اقبال نسبت داد. یکی از رموز توفیق هنری اقبال را نیز باید در همین نکته جست و جو کرد.

نتیجه

عمده ی بحث حاضر، چنانکه از نظر گذشت، به تبیین دو مضمون محوری شعر اقبال، یعنی ذره و ابلیس اختصاص یافته است. اقبال با توجه به آرای گوناگون، نظریه ای را که نزدیک به باور خود است را اخذ می کند و بر اساس آن به مضمون پردازی در اشعار خود دست می یازد. شعر طبیعی و مقبول اقبال را علاوه بر ریشه های فکری دخیل در ساختار آن باید محصول تاملات وی در اشعار شعرای بزرگ ایران دانست.تلاش ما در این حوزه به طرح آراء گوناگون و سوق دادن مخاطب به فضاهای متعدد فکری و ذهنی وابسته به مضامین مذکور منحصر شده است. اینک می توانیم فرضیه ای را که در ابتدای بحث مطرح

کردیم، مبنی بر این که می توان ردپای غالب مضامین شعری اقبال را در نظریه های فکری و فلسفی وی جست و جو کرد، را با توجه به شواهد مذکور به اثبات برسانیم. به نظر می رسد حتی نقل افکار متعدد در این حوزه، خود گسترش مضامینی که اقبال دستمایه ی شعر خود قرار داده است را آیینگی می کند.با تکیه بر چنین روشی می توان به ارزیابی بسیاری از جنبه های پنهان و پیدای هنر اقبال پرداخت.

منابع

- اسلامی ندوشن، محمد علی(۱۳۸۱) **دیدن دگر آموز، شنیدن دگر آموز** ، تهران: امیرکبیر
- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۴۷) **سیر فلسفه در ایران** ، ترجمه ی ا.ح. آریان پور، نشریه شماره ۸ موسسه فرهنگی منطقه ای
- -------- (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی** ، کتابخانه سنایی
- -------- (۱۳۷۹) **نامه های علامه اقبال** ، محمد یونس جعفری و فرهاد پالیزدار، جلد اول،تهران: نشر همراه
- بهار، محمد تقی (ملک الشعراء)(۱۳۴۵) **دیوان اشعار** ، جلد ۲، تهران: امیرکبیر
- شفیعی کدکنی، محمد رضا(۱۳۸۶) **تازیانه های سلوک** ،تهران: آگاه،
- --------(۱۳۸۵) **در اقلیم روشنایی**،تهران: آگاه.
- --------(۱۳۷۸) **زبور عجم** ، تهران: آگاه
- --------(۱۳۷۸) **صور خیال در شعر فارسی** ،تهران: آگاه.
- عرفانی، عبدالحمید(۱۳۳۲) **رومی عصر** ، تهران: کانون معرفت
- عطار، فرید الدین(۱۳۸۴) **منطق الطیر** ، تهران: سخن.

- فروزانفر، بدیع الزمان(۱۳۴۰- ۱۳۳۹) **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری** ، تهران: دانشگاه تهران.

- مقتدری، محمد تقی(۱۳۲۶) **اقبال متفکر و شاعر اسلام** ، تهران: سازمان مستقل چاپخانه ی دولتی ایران.

- مینوی، مجتبی(۱۳۲۷) **اقبال لاهوری شاعر پارسی گوی پاکستان** ،تهران: انتشارات مجله یغما

- نیکلسون، رینولد.ا(۱۳۸۲) **تصوف اسلامی و رابطه ی انسان و خدا** ، ترجمه ی دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی،تهران: سخن.

- مولوی، جلا ل الدین محمد(۱۳۵۸) مثنوی معنوی،تهران ، امیر کبیر.

- ---------(بی تا)غزلیات شمس . تهران: انتشارات طلوع

دکتر محمد رضا عزیزی پور
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان
داوود گرگیج زرین پور
دانشجوی کارشناسی ارشد

انسان کامل از دیدگاه اقبال و صدر المتألهین

چکیده

یکی از مباحث حکمت وفلسفه توجّه به انسان کامل است. این مسأله مبتنی بر تفسیری است که حکما و فلاسفه بر اساس جهان بینی خود، از انسان ارائه داده اند. برخی انسان کامل را از بعد ماده و مادیات مطرح می سازند و برخی از بعد معنا و معنویات. بعضی از انسان متخلق به فضایل اخلاقی نام برده و بعضی ازا نسان عالم.یکی بر قلب تکیه کرده و دیگری بر عقل. یکی انسان کامل را در شکوفایی فردیت می داند و دیگری در شکوفایی بعد اجتماعی فرد و توجه به غیر خود.

در این میان سؤال این است که از دیدگاه علامه اقبال لاهوری و صدرالمتألهین شیرازی انسان کامل چگونه انسانی است؟ و باید از چه صفاتی برخوردار باشد؟ راه ها و موانع وصول او به کمال کدامند؟ وحدت و اختلاف نظراین دو حکیم در چه مواردی است؟ این دو حکیم الهی «نفس» را مبدأ و اساس سیر استکمالی انسان می دانند، اما با وجود این، در تبیین انسان کامل و شرایط و لوازم آن دیدگاه های متفاوتی دارند. در این مقاله سعی می کنیم ابتدا انسان شناسی این دو حکیم را به اختصار بیان می‌نماییم، آن گاه دیدگاه آنها را در باره ی کمال انسانی، راه‌های وصول به کمال و موانع آن و نیز در باره ی ویژگی‌های انسان کامل بررسی می‌کنیم و در پایان به برخی از نتایج این مقایسه اشاره می‌نماییم.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، صدرالمتألهین شیرازی، فلسفه، انسان کامل.

مقدمه

در گستره‌ی دانش و آگاهی بشر، انسان و هستی متمایز و ناشناخته‌ی او همواره محور بحث و کانون توجه عده‌ی کثیری از اندیشمندان بوده است، اما از آنجا که هر کدام از زاویه‌ای خاص به وی نگریسته‌اند و در واقع گوشه‌هایی از دنیای پهناور و ابعاد پیچیده‌ی شخصیت آدمی را از دیدگاه خود توصیف کرده‌اند، در نتیجه تعریف‌های گوناگونی از انسان بویژه سیمای باطنی وی مصور ساخته‌اند.

توجه به انسان و مطالعه ی آن پدیده‌ی تازه‌ای نیست و تاریخی بس کهن دارد. در شناسایی انسان در هر دوره‌ای از ادوار تطور آن، بر روی مفهومی خاص تکیه شده است؛ یعنی در عین حال که انسان پیکری است که کالبد شناسان آن را می‌شکافند، اجتماع شگفت‌انگیزی از سلول‌ها و مایعات است که قوانین همبستگی آنها را فیزیولوژیست‌ها مطالعه می‌کنند و همین‌گونه است وضعیت دیگر علوم مرتبط با انسان شناسی، لذا هر اندیشمندی به گونه‌ای خاص به شناسایی انسان پرداخته است. در مکاتب فکری نیز همین اختلاف نظر و دیدگاه در مورد انسان به چشم می‌خورد به گونه‌ای که در مشرق زمین انسان شناسی همواره قالب دینی و مذهبی دارد و حتی می‌توان گفت به تعداد ادیان گوناگون تنوع انسان شناسی در مشرق زمین وجود دارد. در حالی که در مغرب زمین انسان‌شناسی سه مرحله از تحول فلسفی و مذهبی و علمی را پشت سر گذاشته است.

با اندکی تأمل در این سخن سقراط که می‌گوید: «انسان خود را بشناس» به این نکته رهنمون می‌شویم که معرفت نفس کلید هر معرفتی است. راز معرفت ربوبی و شناخت هستی در گنجینه ی معرفت انسان نهفته است و در حالی که دانش بشر بیش از سه محور

عمده _شناخت خدا، انسان و جهان_ ندارد، تمام آن بر شناخت انسان تکیه دارد و پایه‌گذاری شده است.

انگیزه و گرایش ذاتی به کمال و تعالی که در جان آدمی ریشه دارد و او را به سوی شناخت توصیفی خویش فرا می‌خواند، او را به سمت شناخت «بایدها» و «نبایدهای» انسانی و آگاهی از انسانی که الگو و معیار وی باشد _انسان کامل_ می‌کشاند.

انسان کامل در عرفان نظری، خاستگاه اسلامی دارد، اما از بعضی شباهت‌های این مفهوم با آنچه در ادیان قبل از اسلام دیده می‌شود نمی‌توان غفلت نمود؛ مثلاً موضوع خلق انسان بر صورت خدا _إنَّ الله خلق آدم علی صورته (الکافی/۱، ۱۳۶۵: ۱۳۳)_ که سخت مورد توجه ابن عربی و اتباع اوست و از آن به گونه‌های مختلف سود جسته‌اند در واقع در ابتدای عهد عتیق آمده است (کتاب مقدس، ۱۹۸۷ م: سفر پیدایش: باب اول: آیه ۲۶). بعضی از محققین معتقدند که پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در عرفان اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود در دیانت زرتشتی به زرتشت منسوب است (بهار، ۱۳۶۲: ۱۲۰-۱۱۹).

باید گفت که تعبیر انسان کامل در قرآن دیده نمی‌شود، اما بعضی زمینه‌های این نظریه را می‌توان در قرآن بازیافت، مثلاً به این موارد اشاره کرد: تعبیر از انسان به عنوان خلیفه الله (بقره/ ۳۰) و این که خلقت شب و روز و باران و گیاه برای اوست (نبأ/ ۹-۸).

همچنین احادیث قدسی و نبوی قابل توجهی وجود دارد که دلالت دارند بر این‌که خداوند افلاک را برای وجود انسان _و به عبارتی وجود پیامبر اسلام(ص)_ آفریده است؛ مثل: «لولاک لما خلقت الافلاک»(فروزانفر ، ۱۳۷۰: ۱۷۲)، و همچنین این حدیث منسوب به پیامبر که می‌فرمایند: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین»(بکری، ۱۴۱۱ . ۲). بنابراین می‌توان گفت نظریه ی انسان کامل در صدر اسلام با عنایت به شخصیت آرمانی رسول اکرم(ص) مورد توجه بوده است.

ریشه گرایش به انسان کامل، میل به کمال در درون آدمی و همچنین دوری از نقص و ضعف و حقارت است. این نکته نیز گفتنی است که ظاهراً واضع این اصطلاح_انسان کامل_، محی الدین بن عربی است و در آثار پیش از او مشاهده نشده است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۱).

اینک با روشن شدن تعریف و اهمیت انسان شناسی بویژه شناخت انسان کامل به عنوان یک الگو، به بررسی انسان شناسی، کمال انسانی، راه‌های وصول به کمال، موانع کمال و ویژگی‌های انسان کامل از منظر دو حکیم و فیلسوف مسلمان یعنی علامه اقبال لاهوری و صدر المتألهین می‌پردازیم تا ببینیم این دو اندیشمند بزرگ هر کدام چه دیدگاهی در رابطه با انسان کامل دارند.

انسان شناسی

علامه اقبال لاهوری انسان را موجودی دو بعدی، متشکل از بدن و روح، می‌داند و معتقد است که اصالت از آن روح است. او نفس را عالی ترین بعد وجودی انسان معرفی می‌کند؛ از این رو انسان‌شناسی وی، تا حدودی مترادف خودشناسی است. وی خودشناسی را کار اصلی انسان‌ها می‌داند. همانطور که باری تعالی آدمی را موجودی با قابلیت پیمودن دو خط سیر صعودی و نزولی معرفی می‌کند (تین/ ۵-۴)، اقبال نیز او را مظهر و جامع اضداد می‌داند و بر این باور است که وجود آدمی حرکت و سکون، محبت و نفرت، فرشته خویی و شیطان صفتی را در خود جمع کرده است. وی دریافته که در طول تاریخ، عقل و عشق به عنوان دو ملاک تعالی بشریت یاد شده اند، لذا پس از آزمودن و مقایسه این دو نیرو نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که این عشق است که عمل‌گرا، پاک‌تر، چالاک‌تر و بی‌باک‌تر است و ناممکن را ممکن می‌سازد (اقبال، ۱۳۷۰: ۷۴). به عقیده وی عشق عبارت از روحی

است که جهان را تجدید می‌بخشد؛ و این روح دارای چنان معنا و خاصیتی است که باید عقیده‌ی پیچیده‌ی حیرت و سرگشتگی را بگشاید و در حکم پادزهری است که همه‌ی امراض بشری را علاج می‌کند (سعیدی ، ۱۳۷۰: ۱۰۲).

علامه اقبال لاهوری نفس آدمی را جوهری نورانی می‌داند که نمود ذات اقدس الهی در وجود انسان است و با این‌که یک حقیقت یگانه است ولی تجلیات گوناگونی دارد (اقبال ۱۳۷۰: ۵۹)، به عبارت دیگر اقبال نفس را همان وجود مطلق منبسط در جمیع اشیا می‌داند (مشایخ فریدنی، ۱۳۷۳: ۹۰). از منظر او نفس با این‌که یک حقیقت نورانی و مجرد است هم آغوش خاک است (اقبال، ۱۳۷۰: ۱۶۸) و در تعامل با زمان و زمانیان، اما ذاتاً ماورای زمان است و محدودیت‌های ماده را ندارد و با توجه به این‌که زوال و فنا از ویژگی‌های ماده است، نفس از آنها بریء است و فنا و زوال را بر نمی‌تابد. وی بر این باور است که نفس آدمی تا زمانی که نقاب خاکی را از چهره‌اش برندارد گرفتار خاک است (همان: ۱۶۹) و محکوم به زوال، اما آنگاه ده اهنگ جدایی بنوازد و از خود سه خود سفر کند از مرگ رهایی یافته و جاودانه می‌گردد (همان: ۱۷۲).

صدر المتألهین نیز انسان را موجودی دو بعدی می داند و معتقد است که در نهاد او دو بعد فرشته خویی و شیطان صفتی و ویژگی‌های مثبت و منفی نهفته است. طبیعت مادی و شهوت انسان نماینده بعد شیطانی و شر و روح او خواهان خیر و برتری و فرشته‌خویی است و ملاک برتری انسان، حکومت عقل است. اگر عقل را ملاک قرار دهد و بر خود حاکم سازد، به درجه ی ملایکه ی برتر نایل می آید و اگر به هوا و هوس گوش سپارد، مهمان شیطان و درندگان خواهد بود.

صدر المتألهین در جای دیگر می‌گوید ارواح انسانی به حسب فطرت نخستین، در پاکی و ناپاکی، ضعف و قوت، کوری و زمین‌گیری، سلامتی و صحت، و نزدیکی و دوری از خداوند مراتب گوناگونی دارند و مواد پستی که در برابر آنهاست به حسب خلقت در

نرمی و درشتی از هم دورند و مزاج و ترکیبات آنان، در نزدیکی و دوری از اعتدال حقیقی، با هم تفاوت دارند، خداوند متعال برای هر روحی هر آن چه که با آن مناسبت دارد مقدر و خلق فرمود و از مجموع آنها استعدادهایی مناسب با برخی از علوم و ادراکات و برخلاف برخی دیگر، به وجود آمد، آنگونه که خداوند در عنایت نخستین و قضای پیشین برای او مقدر فرموده بود؛ بدین سبب که خواست‌ها و اراده‌ها مختلف‌اند و شوق‌ها و حرکات، دگرگونی وتغییر می پذیرند؛ برخی از آنان به میل خود گرایش به چیزی پیدا می‌نماید که دیگری از آن بیزار است و یکی چیزی را زیبا می‌بیند و خواهانش می‌شود، در حالی که دیگری آن را زشت می‌شمارد (شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۱۱۹/۱).

صدرالمتألهین بقای نفس را جاودانه می‌داند، و نفس از نظر ایشان هویتی مجرد وجسمانیه الحدوث و روحانیه البقاست و در اثر تکامل و حرکت جوهری بدن محقق می شود؛ اما علاوه بر این حقایق یک واقعیت مجرد دیگری وجود دارد که سابق بر وجود بدن و نفس بوده و امری الهی و ملکوتی است و به نوعی با انسان ارتباط برقرار می‌کند.

صدرالمتألهین برای نفس سه مقام و سه نشئه :حس، خیال و عقل قایل است. مظهر نشئه ی حس، حواس ظاهری، مظهر نشئه ی خیال، حواس باطنی و مظهر و مقام عقل قوه ی عاقله انسانی است. البته از نظر صدر المتألهین نفس حقیقت واحدی است که قوا و مراتب مختلفی دارد که به نحو وحدت و بساطت تحقق می‌یابند. وی در جایی دیگر نفس را به چهار مرحله اماره، لوامه، مطمئنه و ملهمه تقسیم می‌کند؛ نفس اماره انسان را به بدی‌ها و زشتی‌ها سوق می‌دهد؛ نفس لوامه سرزنش‌گر انسان در اعمال زشت است؛ نفس مطمئنه انسان را به راه تزکیه هدایت می‌کند؛ و نفس ملهمه حقایق عقلی و معارف الهی را بر او آشکار می‌سازد (شیرازی، ۱۳۶۶ : ۱۱۷).

صدرالمتألهین نفس را مجرد می‌داند و برای آن دلایل متعددی اقامه می‌کند. یکی از این دلایل بدین شرح است: نفس مفاهیم کلی را درک می کند؛ کلیات امور، مادی و

جسمانی نیستند؛ مدرک امور مجرده باید مجرد باشد؛ نتیجه: پس نفس، مجرد و غیرمادی است (شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۲۳).

کمال انسانی

علامه اقبال لاهوری کمال انسان را در کمال خودشناسی می‌داند، در واقع قوی‌ترین سخن و اندیشه ی اقبال متوجه به حقیقت خودی می‌باشد. همانطور که در متون دینی معرفت نفس به عنوان شاهراه نیل به رستگاری معرفی شده است و از خودشناسی به عنوان بزرگ‌ترین پیروزی نام برده شده است _ نال الفوز الأکبر من ظفر بمعرفه ی النفس (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۲)_ اقبال نیز خودشناسی را به عنوان یگانه راه سعادت و خوشبختی معرفی می‌کند. او طی نامه‌ای که به پروفسور نیکلسون می‌نویسد خودی را چنین تعریف می‌کند: کلمه ی خودی به معنای وسیعی به کار رفته و به معنی میل و آرزوی بلعیدن و به خود جذب کردن است، عالی‌ترین و راقی‌ترین شکل این معنا عبارت است از ایجاد ارزش ها و ایده‌آل ها و کوشش در راه تحقق بخشیدن آنها (حجازی، ۱۳۶۶: ۲۳).

اکنون باید دید مفهوم ارزش و ایده‌آل چیست تا هر چه بیشتر به مقصد و منظور اقبال پی‌برد. ارزش در تعریفی ساده عبارت است از: فائده‌ای که یک موجود برای خارج از خود دارد، لذا ارزش هر چیز در رابطه با دنیای اطرافش سنجیده می‌شود. توقعی که از انسان به عنوان اشرف مخلوقات در جلوه عملی حیات او می‌رود تا وجودش دارای ارزش باشد، تحقق بخشیدن به ایده‌آلهاست. لازم به ذکر است که ایده‌آل صورت کامل هر چیز را گویند (رجایی، ۱۳۴۱: ۴۸۹-۴۸۸). اگر باری دیگر و با توجه به تعاریف ارائه شده به معنی خودی از منظر اقبال بنگریم در می‌یابیم که راه سعادت از منظر او همان شناخت خودی است.

خود آگاهی مورد نظر اقبال چیزی جز آگاهی عرفانی- دینی نمی‌باشد که متفاوت از آگاهی فلسفی- علمی است. چرا که آگاهی فلسفی- علمی محدود در یک رابطه‌ی ذهنی میان انسان و واقعیت عینی است، اما آگاهی عرفانی- دینی دیدار با حقیقت است؛ حال آن که سرّ خودی اقبال در این نکته نهفته است که این متفکر نابغه آن آگاهی را با سه عنصر درد، عشق و عمل سرشته است. دردی که مرز میان انسان **در جستجوی** رفاه و انسان در تکاپوی کمال را معین می‌سازد و نیز دو عقل، دو فرهنگ و دو **علم متضاد را**: علمی که زاینده زور است و علمی که تابنده نور است و هماهنگ با عشق، **دو بال طیران** آدمیت را در معراج وجودی‌اش به سوی عرش خدای حقیقت و خیر و **زیبایی می‌سازند** تا او را در تعالی و تکامل و نجات سرشت و سرنوشت خویش یاری دهند.

به تعبیر اقبال در آگاهی بوعلی‌وار، انسان خبرنگار **کنجکاوی است بر سر جنازه‌ای** به نام طبیعت ایستاده و در قبرستان وسیعی به نام جهان پرسه زن، در پی کسب خبر، جمع آوری اطلاعات و در آگاهی علی‌وار انسان تشنه بی‌تاب و زندانی بی‌قرار و عاشقی است از یار و دیار خویش مهجور افتاده و جهان را می‌گردد و در چهره‌ی کائنات می‌نگرد در جستجوی نیستان خویش، در کشف حقیقت، یافتن گمشده، رسیدن به سرچشمه و بالاخره، راه یافتن به حریم آشنایی، ورود به حرم دوست، دیدار با او در میقات حضور در میعاد... (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۷۸-۱۷۷). این است راه شناخت خودی و عناصر خاص آن در راه رسیدن به کمال انسانی.

صدرالمتألهین معتقد است کمال انسان در به کارگیری دو قوه نظری و عملی نفس حاصل می‌شود؛ کمال قوه نظری در ادراک معقولات و احاطه به کلیات و صعود به یقینیات است؛ کمال قوه عملی در دوری از نارسایی ها و زشتی‌هاست (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۱).

هر یک از قوه نظری و عملی به دو شیوه ی مختلف عمل می کنند؛ عقل عملی در تمام افعالش _جز در مواردی محدود مانند چشم زخم زدن افراد شریرکه به واسطه شرارت

و شیطنت نفسانی حاصل می‌شود_ نیازمند بدن دنیوی است. با ذکر این نکته افعال خارق‌العاده و کرامات بزرگانی که به کمال نایل آمده‌اند از مقام دیگری است و آن مقام اخروی است که ماورای عقل نظری و عقل عملی است. اما عقل نظری در افعالش، تنها در آغاز، یعنی قبل از رسیدن به کمال، به بدن دنیوی نیاز دارد نه برای همیشه؛ زیرا این قوه هر گاه از کمالات والایی برخوردار شود از بدن بی نیاز می شود؛ یعنی در همین عالم بدون وساطت بدن و به کار انداختن اعضا و جوارح و صرفاً به نیروی نفس و باطن خود اعمال خارق العاده ای را انجام می‌دهد (همان: ۱۲۴).

صدر المتألهین به مانند ابن عربی کمال عقل نظری را اشرف و ارزشمندتر از کمال عقل عملی می‌داند. از این رو در مذهب او اندیشیدن برتر از عبادت است؛ و با توجه به حدیث شریف "یک ساعت اندیشیدن از هفتاد سال عبادت برتر است"، برای اندیشیدن و تفکر مقام خاصی قایل است. بر همین سیاق در نظر صدر المتألهین وجود اشیا معقول برتر از سایر موجودات است و خیراتشان بالاترین خیرات است و پس از وجود حق برترین موجوداتند. از همین جا بر آن می‌شود که سعادت و کمال انسان در آن است که از عالم محسوس بگذرد و به جهان قدس گام نهد و در ردیف جواهر مفارق یا مجردات قرار گیرد (شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۲۴).

صدرالمتألهین معتقد است که در حصول کمال، عقل نظری یقین در بینش‌های عمیق را که از مو باریک‌تر است تأمین می‌کند؛ و عقل عملی و قوای سه گانه آن، یعنی شهودی، غضبی و فکری، اعتدال در عمل را فراهم می آورد که از شمشیر برنده تراست. با این بیان، صدرالمتألهین بر آن می‌شود که صراط انسان دو صورت دارد؛ یکی از مو باریک‌تر، که مربوط به عقل نظری است؛ و دیگری از شمشیر برنده‌تر، که مربوط به عقل عملی است. انحراف از هر یک از این دو صراط موجب سقوط از فطرت انسانی می‌شود. کمال عملی انسان که غایت قصوای انسان است عبارت است از به دست آوردن نور ایمان

و یقین شهودی و اتحاد با عقل فعال. سپس او می‌گوید در سیر کمال، اگر انسان بـه مرتبـه ی کمال عقلی برسد قوه نظری و عملی وی به قوه واحدی تبدیل می‌شود؛ بدین صورت که علم انسان عین عمل او، وعمل او عین علم او می‌شود. در این حال هـر چـه را کـه انـسان اراده نماید بی درنگ تحقق پیدا خواهد کرد؛ و نیز هر چه به ذهن او خطور کنـد بـه وقـوع خواهد پیوست (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۰).

راه های نیل به کمال

از دیدگاه علامه اقبال لاهوری راه‌های نیل به کمال را در چهار مورد خلاصه کـرده است که هر یک از آنها جایگاه ویژه خود و اهمیت خاصی دارند.

الف ـ استحکام و استواری: علامه اقبال لاهوری بر این باور است که حیات و بقـا موجودات منوط به خودشناسی است، لذا هر موجودی به اندازه تکیه بر خـود و بـه انـدازه میزان قدرت و استواری خود از حیات و زنـدگی برخـوردار اسـت (اقبـال، ۱۳۷۰: ۱۲). در واقع او می‌خواهد این نکته را در اذهان نهادینه کند که پیشرفت و ترقی آدمی در راه کمـال بستگی به میزان خودشناسی و تکیه بر خود و استحکام خودی دارد. چنانچه ایـن اسـتحکام و استواری در وجود آدمی نباشد به طور کلی او را از جاده کمال منحرف مـی‌کنـد و در آن حالت دستاویز مقاصد دیگران خواهد بود و هویتی از خود نخواهد داشت.

ب ـ تخلیق و تولید مقاصد: اقبال لاهوری گام دوم وصول به کمال را در آفریـدن، ایجاد و تحقق بخشیدن هدف می‌داند. او هدف را خضر راه می‌داند و بر این باور است کـه هر کس که مقاصد عالی‌تر و سعی و عمـل بیـشتر داشـته باشـدحیاتی پاینـده‌تـر و پربـارتر خواهد داشت (اقبال، ۱۳۷۰: ۱۳) اما انسان بی هدف انسانی منفعل و بدون تحرک و مـرده ای است که فقط نفس می‌کشد. سِرّ بقای آدمی و نیروی محـرک کـاروان بـشریت از منظـر

اقبال آرزو و تلاش در جهت نیل به اهداف است؛ در واقع تکامل مادی و معنوی جوامع بشری و پیشرفت تکنولوژی و رفاه مردم در گرو آرزو و به برکت حرکت در جهت تحقق بخشیدن به آنهاست.

ج ـ عشق و محبت: علامه اقبال لاهوری در باب راه‌های نیل به کمال از عشق و محبت زیاد سخن به میان آورده است، به گونه‌ای که می‌توان انسان کامل اقبال را زاده‌ی عشق و زنده به عشق نامید. و چقدر زیبا و دلنشین است بیت لسان‌الغیب حافظ شیرازی که می‌گوید:

هرگز نمیرد آن‌که دلش زنده شد به عشق　　ثبت است در جریده‌ی عالم دوام ما

(حافظ، ۱۳۷۹: ۱۲)

اقبال لاهوری خودشناسی را نوری می‌داند که در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته شده است و به وسیله‌ی عشق و محبت مشتعل می‌شود (اقبال، ۱۳۷۰: ۱۴)؛ وی مبدأ و مقصد این نور را ذات اقدس الهی می‌داند و معتقد است اعجاز انبیاء و کرامت اولیاء در سایه‌ی تقویت و شعله‌ور ساختن عشق و محبت است (همان: ۱۹).

عشق یا شوق از دیدگاه اقبال، عبارت است از عاطفه‌ای که بر مادیات غلبه می‌کند و حقیقتی است که از ایمان و محبت ترکیب یافته است و ارتباطی با عشق جنسی ندارد (ندوی، ۱۳۷۷: ۹۷). عشق مورد نظر اقبال ابعاد مختلفی دارد، مثل: عشق به خود، عشق به خدا، عشق به پیامبر، عشق به قرآن و عشق به جامعه. محمد اقبال می‌گوید: این جهان فنا پذیر است و همچنین آثار و هنرهای شگفت‌آور فنی و بناهای تاریخی، متلاشی شده و از هم می‌پاشند، اما اثری که یک بنده مخلص خدا، به وسیله‌ی ایمان و اخلاص خود، در آن، حیات می‌آفرینند، جاودان است، زیرا عمل او، حیات و نور را از از عاطفه ایمانی و عشق خالص می‌گیرد.

د ـ استغنا و سؤال نکردن: علامه اقبال لاهوری در این باره می‌گوید: سالک راه کمال با تکیه بر خود و خود کفایی باعث تقویت خود می‌شود، اما در اثر سؤال و خواهش از غیر ضعیف گشته و وابسته به غیر می‌گردد. انسان وابسته همه چیزش وابسته می‌شود و مجبور است آنگونه که دیگران می‌خواهند بیندیشد و عمل کند. انسان وابسته روباه مزاج است اما اگر استغنا را سرلوحه کار خود قرار دهد شیر مردی نیرومند می‌شود. سؤال و تمنا نه تنها نیاز آدمی را برطرف نمی‌کند و او را هر روز محتاج‌تر می‌کند، بلکه شکوه و عظمت و کرامت انسانی فرد را نیز نشانه می‌گیرد. اگر آدمی پست و مقامی را از راه دریوزگی به دست آورد بی‌ثبات و بی‌ارزش است و گویا مانند کودکان چوبی را اسب پنداشته و از آن سواری می‌گیرد. انسان کامل اقبال قطره‌ای از نعمت را که با تلاش خود به دست می‌آورد با دریایی از نعمت که از راه گدایی حاصل شود عوض نمی‌کند؛ همان‌طور در متون دینی بیان شده است که فقر نفس، فقر شخصیت و حرص سبب رو سیاهی فرد در دنیا و آخرت می‌شود الفقر سواد الوجه فی الدارین (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰/۶۹) اقبال بر این باور است که اگر مسلمان در شیوی زندگی از بیگانگان پیروی کند به اسلام توهین نموده و روز رستاخیز در پیشگاه نبی اکرم شرمنده و خجل خواهد بود (اقبال۱۳۷۰: ۱۹).

غیر از آنچه درباره راه‌های وصول به کمال گفته شد، علامه اقبال لاهوری در جایی دیگر تعالی انسان را منوط به تحقق سه شرط می‌داند:

الف ـ اطاعت و بندگی: اقبال لاهوری اولین مرحله شکوفایی انسان کامل را منوط به اطاعت و بندگی می‌داند. از نظر وی انسان غیر عابد نمی‌تواند یک فرد کامل باشد؛ چرا که انسان عادی در برابر امور عبادی عکس العمل نشان می‌دهد، حال آنکه انسان کامل سرمست از عشق به تعالی با آغوشی باز پذیرای احکام الهی است. به سبب این گونه بندگی و اطاعت انسان صاحب چنان نیرویی می‌شود که قادر به انجام هر کاری است

(اقبال، ۱۳۷۰: ۲۹). انسان کامل اقبال به صورت تمام و کمال تسلیم خداوند متعال و آیین پاکش است به همین دلیل زمین و زمان و افلاک مسخر اوست(همان: ۲۹).

ب ـ ضبط نفس: پس از مرحله ی اطاعت، مرحله تسلط بر نفس می‌رسد. در این گام انسان کامل از محرمات و آنچه منافی شوؤن انسانیت است، احتراز می‌نماید.

اقبال لاهوری معتقد است سرشت آدمی آمیخته با خوف و محبت است؛ خوف از دنیا و آخرت، خوف از جان و خوف از آلام زمین و آسمان و حب نفس و مال و دولت و خانواده. در ادامه می‌گوید هر کس با نیروی _لا اله_ به میدان در آید طلسم ترس را در وجودش باز می‌کند و سر به آستان هیچ کس جز خدا نمی‌ساید.

نماز برای انسان کامل حکم شمشیری را دارد که ریشه‌ی پستی‌ها و پلیدی‌ها را می‌برد، روزه برای او، مبارزه با تن‌پروری و تمرین تسلط بر نفس است، حج او به معنای نفی ملی‌گرایی است، زکاتش منادی ایجاد دولت جمعی و سوزاندن ریشه فقرو فلاکت است. در نهایت تمام اعمال عبادی به منظور استحکام انسان کامل و قدرت یافتن او می‌باشد (همان: ۳۱-۳۰).

ج ـ نیابت الهی: اگر دو مرحله قبل به دقت پیموده شود مقام نیابت خدایی پیش می‌آید. اقبال معتقد است تنها انسانی می‌تواند انسان‌های دیگر را مدیریت کند که بر هوای نفس خود مسلط باشد و آن را مدیریت کند. اراده انسان کامل و صحبت او چون کیمیاست که خامان را پخته می‌کند و افکار و عادات باطل را از سرشان بیرون می‌کند. و این است اوج و کمال و آرزوی هر انسانی (همان: ۳۲-۳۱).

صدرالمتألهین نیز برای وصول به کمال راه‌هایی را پیشنهاد می‌کند که مجموع این راه‌ها را می‌توان در دو بعد جسمانی و روحانی دسته‌بندی نمود.

الف ــ بعد جسمانی: صدرالمتألهین نیز برای رسیدن به کمال مجاهده و کوشش جسمانی را لازم می‌داند و این نوع مجاهده را به دو نوع تقسیم می‌کند؛ *داخلی و خارجی*؛ مجاهده ی خارجی عبارت است از جنگ با دشمنان خدا و ستیز با کفار و خوارج، آنان که از قوانین و سنت‌ها روی برگردانده اند و این همان جهاد اصغر است و مجاهده ی داخلی، خود دو نوع است، یکی *اماطت*، که عبارت است از پاک کردن بدن از آزار و پلیدی های حسی، چنانکه پیامبر(ص) فرمود: کمترین نشانه ایمان دور کردن آزار رساننده از سر راه است؛ و آزار رساننده ی آن چیزی است که انسان را اذیت نماید و او را از پیمودن راه حق و خیر بازدارد و به گمراهی کشاند. و دیگری *اتیان*، که دو نوع است: مالی و بدنی. اتیان مالی یا در هر سال ویا هر ماه تکرار می‌شود مانند خمس و زکات، که سالانه باید پرداخت و یا آن که در طول عمر یک مرتبه انجام می‌شود مانند حج. و اتیان بدنی نیز به صورت ترک و فعل (رهاکردن و عمل نمودن) انجام می شود.ترک دو قسم است: ترک لازم مانند روزه، که خودداری از شهوت و شکم و امور جنسی است و ترک متعدی، که عبارت است از اذیت و آزاردیگران یا بد گویی و دشنام دادن به مردم. فعل نیز خود بر دو نوع است، لازم، مانند روزه و تسبیح و تهلیل گفتن، که جز عبادت چیزی نیست. عبادت نیز جسم و روحی دارد؛ جسم آن عبارت است از حرکات محسوس و سکنات ظاهری آن. روح آن نیز عبارت است از اخلاص کامل و نیت باطنی. و متعدی، مانند قربانی کردن که به نفع نیازمندان است (شیرازی، ۱۳۸۴: ۸۷۷-۸۷۵).

ب ــ بعد روحانی: صدرالمتألهین در بعد روحانی راه‌های کمال یابی را در مسایل زیر می‌داند:

تهذیب نفس؛ به سه طریق امکان پذیر است؛ تقویت ملکات اخلاقی، عبادت و بندگی و شکر نعمت های ربوبی و عطایای خداوندی، نابود کردن وسوسه های درونی (شیرازی، ۱۳۶۶ : ۱۱۷).

سپس می‌گوید سالک باید با حجاب های درونی و بیرونی به مبارزه برخیزد. این حجاب ها عبارتند از: حجاب مال، که می توان آن را با بخشش مال از میان برد. حجاب مقام، که آن را می‌توان با دوری جستن از مناصب دنیوی و با تواضع و دوری از شهرت جویی نابود ساخت. حجاب تقلید، که با مجاهده علمی صحیح و دوری از مجادله اصلاح می‌گردد. حجاب معصیت، که با دوری از گناه و توبه درمان‌پذیر است (همان: ۱۶۴).

انتخاب پیر و مراد؛ تا با التزام به فرامین او، سالک خود را متعالی سازد. دستورهایی که پیر در ابتدای سیرو سلوک به او می‌دهد عبارتند از: گرسنگی، که با آن قلب پاک و نورانی می‌گردد. شب زنده داری، که قلب را جلا می‌دهد. لب فرو بستن از سخن، که از مشغول شدن دل جلوگیری می‌کند. عزلت و تنهایی، که چشم و گوش را از ارتکاب گناه باز می‌دارد.اگر سالک از عهده ی این الزامات برآید پیر و راهبر او را به ذکر لفظی مشغول می‌سازد تا جایی که به درون قلب او راه پیدا می‌کند و همواره در دل وی حاضر و مستولی می‌گردد.

علاوه بر این سالک باید مراقب خواطری باشد که بر قلب او خطور پیدا می کند. او باید خواطر شیطانی را از خواطر رحمانی باز شناسد و مراقب باشد تا عجب و ریا مانع راه کمال وی نگردد (همان: ۱۶۷).

التزام به شریعت وطریقت و حقیقت؛ شریعت عبارت است از احکام و دستورهایی که در فقه بیان شده است و منظور از آن پاک سازی ظاهر از ناپاکی‌های جسمانی و وادار نمودن انسان به عبادت است. طریقت همان شریعت باطنی است و عبارت است از پاک سازی باطن از زشتی ها و تاریکی های درون و تصفیه نمودن نفس از صفات

حیوانی چون شهوت و غضب. حقیقت همان شریعت علمی باطنی است و عبارت است از پاک سازی قوه عقلی از باورداشت های فاسد و خالی نمودن عقل از احکام وهمی و ایجاد اعتقاد یقینی (همان: ۱۲۸).

ریاضت و مجاهده روحانی؛ دو نوع است، تزکیه و تخلیه. تزکیه نفس را از پلیدی‌ها رها می‌سازد. اصولی که موجب خطا و نادرستی می‌شوند سه چیزند که اگر انسان از آن ها رهایی یابد تزکیه پیدا می‌کند ؛ یکی حرص و آز، که مهم ترین شکل آن خوردن و شهوت جنسی است. دومی کبر و نخوت، که موجب رانده شدن شیطان از بارگاه ربوبی گردید، و سومی رشک وحسد، که موجب شد قابیل هابیل را به قتل رساند. اما تحلیه تنها با تحصیل فضایل و معارف نظری حاصل می‌گردد (شیرازی، ۱۳۸۴: ۸۷۹).

موانع کمال

در بحث راه‌های نیل به کمال گفته شد که علامه اقبال لاهوری چهار گام اساسی در این باب فرا روی انسان طالب تکامل قرار داده که عبارت بودند از: استحکام و استواری، تخلیق و تولید مقاصد، عشق و محبت و نهایتا استغنا و سؤال نکردن؛ در جایش اشاره شد که هر کدام از این موارد به درستی انجام نگیرد یا خلاف آن از انسان سر بزنند ارزش‌ها تبدیل به ضد ارزش، و راه‌های کمال مبدل به موانع کمال می‌گردند.

علاوه بر نقطه مقابل راه‌های کمال علامه اقبال لاهوری از موانعی دیگر در راه کمال پرده برمی‌دارد و انسان را از تأثیرپذیری و گرفتار شدن در دام آنها برحذر می‌دارد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

یکی از موانع کمال، تقلید می‌باشد که شخصیت، آزاد اندیشی، ایمان، استقلال و فرهنگ و تمدن آدمی را به مخاطره می‌اندازد. اقبال شدیدترین حملات خود را متوجه تقلید

بی چون و چرا و نا آگاهانه از فرنگ ساخته تا مسلمان‌هایی که طالب کمال‌اند را متوجه خطر بنماید و به خود بازآیند.

مانع دیگر نیل به کمال از دید اقبال گم کردن شخصیت است که هویت و منش آدمی را مورد تهدید قرار می‌دهد و باعث می‌شود آدمی ثبات شخصیتی خو را از دست داده و گرفتار تعدد شخصیت شود و آخرین مانع باز دارنده و کشنده از نگاه اقبال قربانی کردن خودی در برابر هوا و هوس است که انسان طالب تعالی را خوار و ذلیل کرده و به زانو در می‌آورد و روح پاکش را کشته و نه تنها رشد شخصیتی‌اش را متوقف می‌سازد بلکه او را برای همیشه در زیر قشرهای ضخیم گناه مدفون می‌سازد.صدر المتألهین پنج مانع برای کمال نفس بر شمرده است:

ناقص بودن ذات نفس؛ مانند نفس کودکان و ابلهان. چون نفس کودک یا ابله از قوه به فعل نرسیده و نمی‌تواند به مجاهدت های علمی و عملی بپردازد در نتیجه توانایی درک، حقیقت را ندارد.

آکنده بودن قلب از زنگار و کدورت های گناه و شهوت؛ گناه موجب می گردد که نفس صفا و جلای خود را از دست بدهد و نتواند حقایق را درک نماید. غبار و کدورت شهوات و معاصی که موجب تیرگی جوهر نفس و مانع از ظهور و تجلی حق در او می‌شود نظیر تیرگی آیینه است که مانع انعکاس صور اشیا در آن می‌شود.

قرار نگرفتن نفس یا قلب در مسیر حقیقت؛ اگر چه در این مرحله قلب از زنگارها پاک است، اما چون طالب حق نیست و برای درک حق هدف گیری نکرده است چیزی از حقایق عالم ربوبی بر او منکشف نخواهد شد.

حجاب؛ مسایلی چون تقلید و حسن ظن بیهوده میان انسان ها و حقیقت پرده‌ای قرار می‌دهد که مانع انکشاف حقیقت بر دل سالک می‌شود. آرا و عقاید باطلی که از طریق

تقلید و تعصب به درون انسان‌ها راه پیدا می‌کند نظیر دیواری است که میان آینه و صورت حایل می‌شود.

عدم آ گاهی از اصول و موازین کسب دانش؛ هر انسانی به طور فطری از قدرت درک حقایق و امکان راه یابی به معارف الهیه برخوردار است به شرط آن که موانعی بر سر راه او قرار نگیرد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۶).

صدرالمتألهین در باره ی موانع کمال نظر دیگری نیز دارد و آن تقسیم بندی موانع فوق تحت عنوان مراتب کفر است. او برای این مراتب چهار حالت ذکر می کند: *کفر کالبد*، وقتی که انسان ضروریات دین و یا احکام شریعت را انکار نماید و سزاوار مجازات در دنیا و آخرت گردد؛ *کفر نفس اماره*، که دشمن ترین خدایی است که در روی زمین مورد پرستش قرار می گیرد؛ *کفر قلب*، هنگامی است که آیینه سر سالک روشن شود و پرده ها از دیده ی قلبش کنار رود و نور حق بر صفحه ی دلش بتابد و حق برایش تجلی نماید، در این حال او تصور کند که ذات او عین حق است و دم از "انا الحق" و یا "سبحان ما اعظم شأنی" زند؛ *کفر روح*، پنهان‌ترین و بزرگ ترین شرک و سرچشمه انواع و اقسام کفر و شرک است (شیرازی ، ۱۳۸۴: ۲۳۰).

ویژگی های انسان کامل

علامه اقبال لاهوری برای هر چه بهتر بیان کردن انسان کامل دست به الگو پردازی زده است. نظریات اقبال در باب انسان کامل با الهام از تعالیم روشن اسلام اصیل بویژه در مورد شخص پیامبر زنده و بالنده است؛ او در کنار پیامبر که به تعبیر قرآن سرمشق و الگوی زیبا برای مسلمانان است (احزاب/ ۲۱) از پیامبران گذشته چون، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت عیسی، حضرت یوسف و حضرت سلیمان یاد کرده و

شخصیت‌های بزرگی چون امام علی(ع) و امام حسین(ع) و عارفان راستین را نیز از یاد نبرده و تمام توان خود را به کار گرفته که ویژگی‌های این افراد که از انسان‌های کامل دوران بوده‌اند در جهت تبیین انسان کامل خود به کار گیرد.

در آثار منظوم و منثور اقبال انسان کامل با القاب دیگری همچون «مرد حر»، «مرد حق»، «نائب حق» و «مؤمن» نیز خوانده شده است.

ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه علامه اقبال لاهوری در دو بعد علم و عمل تجلی می‌یابد. از ویژگی‌های انسان کامل اقبال می‌توان این موارد اشاره کرد:

الف ـ بعد علمی: انسان کامل اقبال لاهوری مسلمانی است خودآگاه، عالم و حق شناس.

ب ـ بعد عملی: این بعد از انسان کامل در دیدگاه اقبال نمود بارزی دارد. مشخصه‌های عملی او عبارتند از: بی‌باکی و جان‌فشانی در جنگ با دشمنان حق، صبر و بردباری در هجوم بلاها، دعوت به راستی‌ها و درستی‌ها، جنگاور و خوددار، برخوردار از عنایات و کرامات الهی، خلاق، برخوردار از تمام عناصر خودی واقعی، تسلیم ناپذیر، مرد روزهای سخت، برخوردار از عنایات و کرامات الهی، فاتح اقلیم تن و سرشار از عزت و ایمان.

صدرالمتألهین نیز ویژگی‌هایی را برای انسان کامل بر می‌شمارد که به برخی از آن‌ها اشاره می نماییم:

انس با خدا؛ انسان کامل به وسیله مناجات و شب زنده‌داری با خدا مأنوس می‌گردد و در خلال عبادت تمام وجودش مستغرق در ذات الهی می‌شود و هیچ لذتی برای او به اندازه لذت عبادت گوارا نیست. وی در همه حال، چه در خلوت و چه در جلوت، به یاد خداست.

التزام به فرایض و نوافل؛ او با عبادت‌ها می‌کوشد که به وصل حق نایل آید. چنین انسانی در همه عبادت‌ها و حرکت‌ها و سکناتش در جستجوی نزدیک شدن به خداست و به چیزی جز او عشق نمی‌ورزد، ماسوی الله برای او هیچ و پوچ است. او حتی اگر پیامبران را دوست دارد از این جهت است که آن‌ها پیام آوران و فرستادگان محبوب و معشوق او هستند. وی اولیاء و مومنان را نیز به این خاطر دوست دارد که انتساب به حق دارند (شیرازی، ۱۳۶۶ ب: ۱۲۳).

دوست داشتن مرگ؛ چرا که مرگ راه وصول به لقای حق است و سالک می‌داند که چون مشاهده و لقای محبوب جز با رفتن به منزلگاه ابدی امکان پذیر نیست لذا شوق به مرگ در درون او پیدا می‌شود و آرزوی لقای دوست را می‌نماید.

برخوردار از مکاشفات رحمانی؛ معرفت به دنیاو آخرت و بهشت و دوزخ و معرفت به ملایکه و جن و روح و احوال معراج و معیت حق تعالی با کل موجودات و همچنین سیر معراج و طی سماوات و نظایر اینها که از علوم مکاشفه است و اهل نظر از ادراک آن عاجزند برای انسان کامل حاصل می‌شود.

شناخت تفاوت میان خواطر رحمانی و خواطر شیطانی؛ صدرالمتألهین خواطر را به پنج دسته تقسیم نموده است: *خاطر حق*، که عبارت است از خاطری که بدون سابقه به قلب عارف خطور می‌کند. *خاطر قلب*، که با ورود به درون انسان قلب از سلطه ی شیطانی و هواهای نفسانی رها می‌شود و به مشاهده ملکوت نایل می‌آید. *خاطر ملکی*، که همراه آن آرامش در قلب مومن پیدا می‌شود. *خاطر شیطانی*، انسان را به سوی گمراهی می کشاند. *خاطر نفس*، بدتر از خاطر شیطانی است؛ چرا که کنترل نفس اماره کاری بس دشوار است (شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۱۱).

علاوه بر این ها صدرالمتألهین ویژگی های دیگری برای انسان کامل ذکر می‌کند که برخی از آن ها عبارتند از: دوست داری علم و علماء؛ مهربانی و خوش رفتاری نسبت به

دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا؛ اعتدال درحالات و یکی بودن ظاهر و باطن؛ یقین داشتن به حقایق الهی و معالم ربوبی و شک ننمودن در وجود او (عرفان و عارف نمایان، ۱۳۶۶: ۶۹).

صدرالمتألهین انسان کامل را حقیقت واحدی که دارای مراتب و درجات است و برای هر مرتبه و درجه نام مخصوصی است؛ در مرتبه‌ای *طبع* است و در مرتبه دیگر *نفس*؛ در مرتبه سوم *قلب* است؛ و درچهارم *روح*؛ و در مرتبه پنجم *سِر*؛ و در مرتبه ششم *خفی*؛ و آخرین مرتبه /*اخفی* است. او این هفت مرتبه را مراتب باطن یا اطوار هفتگانه قلب می‌نامد (شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۸۶).

انسان کامل پس از مقام فنا و محو به مقام صحو باز می‌گردد. او بعد از مقام جمع به مقام تفصیل مراجعت می‌کند و سینه‌اش نسبت به حق و خلق انشراح و گشادگی پیدا می‌کند و به خلق باز می گردد تا به ارشاد ناقصان و گمراهان بپردازد. انسان کامل دارای دو حرکت است: یکی حرکت صعودی به سوی حق برای تکمیل ذات خود و دیگری نزولی برای تکمیل نفوس خلایق (شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۵۷۵). در حرکت اول غایت سالک راه کمال، مقام فنا و محو است و ممکن است به بقا و صحو بازنگردد و در عین جمع مستغرق و از خلق محجوب باشد. اما در حرکت دوم بعد از محو رجوع به خود می‌کند و در عین جمع، به تفصیل نظر می‌نماید و سینه‌اش وسعت خلق و حق را به هم می‌رساند (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۵).

نتیجه

علامه اقبال لاهوری در معرفی انسان کامل بیشتر با دید اجتماعی، دینی و فکری به بحث نگریسته است و به گونه‌ای صورتگری کرده است که رسیدن به آن مرحله برای

همه خواستنی و دست یافتنی می‌باشد، او با آگاهی کامل از اوضاع اجتماعی، فرهنگی و دینی عصر حاضر به ترسیم انسان کاملی پرداخته که می‌تواند الگوی تمام عیار برای مردم زمان باشد، تا با تمسک به چنین انسانی بتوانند خود را از حمله و هجوم اندیشه‌های اجتماعی، فکری و سیاسی غلط و نادرست غربی برهانند و شخصیت و هویت خود را بر اساس آموزه‌های اسلامی تربیت نمایند. اما سیمای انسان کاملی که صدرالمتألهین ترسیم می‌کند بیشتر از صبغه ی عرفانی و فلسفی برخوردار است. انسان کامل صدرالمتألهین در عین آگاهی، عمل‌گرا هم هست و برای رسیدن به حقیقت پایبند به طریقت و شریعت. او انسان کامل را خلیفه الله میداند که هم طالب علم اکتسابی است و هم خواهان کشف و شهود.

می‌توان گفت با توجه به تعابیر مختلف این دو اندیشمند فرزانه که ناشی از نوع نگاه متفاوت آنها به انسان کامل و آرمانی می‌باشد، وجه مشترک آنها در ملاک و معیار قرار دادن تعلیمات دین مبین اسلام به عنوان منبع شناخت و شخص پیامبر اعظم(ص) به عنوان نمونه اعلای انسان کامل می‌باشد.

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- کتاب مقدس(۱۹۸۷) م، چاپ دوم، عهد عتیق و عهد جدید، انجمن کتاب مقدس.

۳- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶) **غرر الحکم و درر الکلم**، قم: دفتر تبلیغات.

۴- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، به تصحیح و اهتمام احمد سروش، تهران: سنایی.

۵- بکری، احمد بن عبدالله(۱۴۱۱) **الانوار فی مولد النبی(ص)**، شریف رضی، قم، ۱۴۱۱.

۶- بهار، مراد (۱۳۶۲) **پژوهشی در اساطیر ایران**، تهران: توس.

۷- جهانگیری، محسن(۱۳۷۵) **محی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**، تهران: دانشگاه تهران.

۸- حجازی، فخرالدین(۱۳۶۶)**سرود اقبال**، تهران: بعثت.

۹- رجایی (۱۳۴۱) **مجله یغما**، کیفیت تولد نظریه خودی در درون اقبال و ریشه‌ها و اجزاء آن، شماره مسلسل ۱۷۵، سال پانزدهم، شماره یازدهم.

۱۰- سعیدی، غلامرضا، (۱۳۷۰) **اندیشه‌های اقبال لاهوری**، به کوشش و مقدمه سید هادی خسرو شاهی، تهران: فرهنگ اسلامی.

۱۱- شریعتی، علی (۱۳۸۴) **ما و اقبال**، تهران: الهام.

۱۲- شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، (۱۳۷۹) **دیوان حافظ**، تدوین و تصحیح دکتر رشید عیوضی،تهران: امیر کبیر.

۱۳- شیرازی، صدرالدین(۱۳۶۶ الف) **شرح اصول کافی**، جلد اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: الف.

۱۴- شیرازی، صدرالدین (۱۳۴۶) **الشواهد الربوبیه**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.

۱۵- شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰) **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.

۱۶- شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۶ ب) **عرفان و عارف نمایان**(کسر الاصنام الجاهلیه)، ترجمه محسن بیدارفر، تهران: الزهراء.

۱۷- شیرازی، صدرالدین(۱۳۵۴) **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن فلسفه ایران.

۱۸- شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۴) **مفاتیح الغیب**، ترجمه محسن جوادی، تهران: مولی، تهران.

۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان(۱۳۷۰) **احادیث مثنوی**، تهران: امیر کبیر.

۲۰- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق(۱۳۶۵) **الکافی**، جلد اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۱- مجلسی، محمد باقر(۱۴۰۴) **بحار الانوار**، جلد ۶۹، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ هـ ق؛

۲۲- مشایخ فریدنی، محمد حسین (۱۳۷۳) **نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی**، با مقدمه و حواشی.

۲۳- ندوی، ابوالحسن علی حسنی (۱۳۷۷) **شگفتی‌های اندیشه اقبال**، ترجمه‌ی عبدالقادر دهقان، تربت جام.

فریبا عطا شیبانی
مربی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور طبس،
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ملی دوشنبه (تاجیکستان)

جلوه هایی از شباهت اندیشه های اقبال لاهوری و مولانا

چکیده

بین مولوی و علامه اقبال لاهوری شباهت فکری فراوانی وجود دارد .هر دو شاعری بلند مرتبه اند ، هر دو شاعر اسلامند ، شعر هر دو فلسفی است ، هر دو انسان را آنگونه که قرآن توصیف کرده باور دارند .هر دو متفکری پویا و تکامل طلب هستند. این مفاهیم اساسی که در شعر هر دو مشترک است دراین مقاله به آن اشاره شده و نیز به بیان اثر پذیری اقبال از اندیشه های مولوی در شعرش می پردازد.گر چه در باره ی اقبال بسیار سخن گفته اند، اما هنوز جای سخن باقی است. بسیاری از ابعاد زندگی وی ناشناخته مانده است.

اقبال صرفا یک شاعر نیست آموزگاری خود آگاه و بیدارگری مصلح وادیبی نامور است ضرورت شناخت برخی ازجنبه های فکری اقبال که با اثر پذیری از عارف سرآمد سرزمین ماست من را وا می دارد تا با مطالعه ی برخی از آثار وی که مبین نوع اندیشه ی اوست از جمله احیای فکر دینی در اسلام و اشعار وی در تطبیق و مقایسه با شعر مولوی برخی ازشباهت های برجسته ی فکری آن دو را در این مجال اندک بیان کنیم.

واژگان کلیدی: مولوی، اقبال، احیای دین اسلام .

مقدمه

علامه محمد اقبال لاهوری یکی از نامورترین شاعر پارسی گوی غیر ایرانی است .وی در شمار فیلسوفان بزرگ اسلامی است که منبع اندیشه‌اش با قرآن ارتباط دارد . اقبال لاهوری دلبسته‌ی مولانا جلال الدین محمد بلخی است . و در بیشتر آثارش از اندیشه های متنوع مولانا بهره گرفته است .

کلام مولوی ساده و دور از هر گونه آرایش و پیرایش است . این کلام ساده‌ی فصیح ومنسجم گاه در نهایت علو و استحکام و جزالت و همه جا مقرون به صراحت و روشنی و دور از ابهام است. مولوی در استفاده از تمثیل های متداول مهارتی خاص دارد . وسعت اطلاعات او نه تنها در دانش های گوناگون شرعی ، بلکه در همه‌ی مسائل ادبی و مشکلات عرفانی و فرهنگ عمومی اسلامی حیرت انگیز است(صفا، ۱۳۷۱: ۱۰۹).

کلام اقبال که دنباله‌ی سخنان مولوی است در اساس تحت تأثیر اوست . زیبایی و حلاوت خاصی دارد و در درجه‌ای از دل انگیزی است که همچون کلام مولوی اندیشه ی عارف و عامی ، پیر و جوان با هر عقیدتی به خود مشغول می سازد.

مولانا جلال الدین رومی در قطعه شعری می گوید :« دیشب پیرمردی دیدم که چراغی در دست داشت و گرد شهر می گشت،او از معاشرت با حیوانات درنده خسته بوده که در جهان دنبال انسان می گفت، از همراهان سست عنصر به ستوه آمده و به دنبال شیر مردی بود.

محمد اقبال نیز ، مطلع دیوان ماندگارش « اسرار خودی » را با همین شعر مولانا آغاز کرد منظور اقبال از آوردن این قطعه شعر در اول کتابش ، این است که او نیز در این

زمینه بامولانا هم فکر و هم عقیده بوده است ، زیـرا بـه حکـم مطالعـه و تحقیـق در علـوم فلسفی از پیشگامان و پویندگان اندیشه ی «انسان کامل» بوده است .

علامه محمد اقبال لاهوری فلیسوف و حکیمی مسلمان ، متفکری فرزانه ، مجاهـدی مبارز ، سیاستمداری برجسته عارفی دلسوخته و عاشقی دلباخته است که محبت رسول خدا سرمایه اوست.آزاده ای است مسلمان که اسلام درتـار پـود و وجـودش تنیـده شـده است .آموزگاری خود آگاه ، بیدارگری مصلح و ادیبی است نامور.

بارزترین بعد زندگی اقبال خداوندگار عشق و عرفان، شاعر سـوز و گـداز و مـومن بلند پرواز همان بعد عرفانی اوست.کلام او تاثیر وحلاوتـی دارد.همچـون اشـعار پرسـوز و گداز مولانا جلال الدین بلخی ،(ابوشعیب عبدالقادر دهقـان ،ص۵) اثـر پـذیری از قـرآن در شعر و نثر اقبال موج می زند و مگر نه این است که مثنوی را نیز قرآن عجم نامیدند .

نگرش اقبال لاهوری به جهان هستی همچون مولاناست .اقبال می گوید : بنا بر قرآن خصوصیات جهانی که در آن زندگی می کنیم چگونه است نخست این است که جهـان بـه بازی و بیهوده آفریده نشده است : «آسمان و زمین و آنچـه در آن اسـت ، بـازی نیافریـدیم .آنهـــا را جـــز بـــر حـــق و راســـتی نیافریـــدیم ، ولـــی بیـــشتر ایـــشان نمـــی داننـــد» (زخرف/۳۹-۳۸).جهان حقیقت و واقعیتی است که باید آن را به حـساب بیـاوریم (اقبـال لاهوری، ۱۳۸۶: ۱۴).

در مثنوی مولوی و دیوان او که که به دیوان شمس تبریـزی نیـز معـروف اسـت بـه ابیات فراوانی بر می خوریم که در آنها از شورانگیزی های عشق به گونه‌ای بسیار شـیرین و نشاط انگیز و سرور آمیز ، و بسیار عمیق سخن رفته است ، تا بدانجا که هیچ شـاعری را در تاریخ شعر جهان نمی توان یافت که از این حیث بتواند با او برابری کند یا قابل قیاس باشد .او عشق را روح تمام عالم می داند که آغاز و انجامش بسته بـدان اسـت .عـشق اسـت کـه

سبب می شود تا هر کس و هر چیزی پیوسته روزگار وصل خویش و سرچشمه‌ی هستی خود را باز جوید .

دلبستگی و وابستگی اقبال به مولانا را می شود از جنس همان عشق پرسوز و گدازی دانست که خود مولانا را به شمس مجذوب کرده است.

زاشعار جلال الدین رومی به دیوار حریم دل بیاویز...
خود می تا گشت مهجور خدایی به فقر آموخت آداب گدایی
ز چشم مست رومی وام کردم سروری از مقام کبریایی

(اقبال، ۱۳۶۵: ۱۲/۱۴)

اقبال همچون مرشد خویش مولانا رومی در اشعار خویش از آیات و روایات بهره برده است.

ای تو را حق خاتم اقوام کرد بر تو هر آغاز را انجام کرد
(همان: ؟)

(ولکن رسول الله و خاتم النبیین) (سوره‌ی احزاب ، آیه‌ی ۴۰)

اقبال همچون مولوی کسی را عارف می داند که وقتی به چنان منزلت و مرتبتی ره یافت به دنیای ملموسات باز گردد و چنین عرفانی از اندیشه‌ی مولوی نشأت می گیرد که مبتنی بر استغنای روحی است.

اقبال نیز در بعضی از زیباترین سروده هایش عشق و عقل را در برابر هم قرار داده است .او شاعری است که از شوریدگی، قدرت، محبت، اشراق و خلاقیت سخن می گوید ؛ و بر همه‌ی آنها یک نام می گذارد و آن نام، عشق است .

مولوی و اقبال ، هر دو ، بنایی نو بر عقیده مربوط به سرنوشت بنیاد کرده اند .به اعتقاد آنان انسان خود می تواند سازنده‌ی سرنوشتش باشد و مومن خود سرنوشت خداست، به طوری که وقتی او نفس خویش را تغییر می دهد ، سرنوشتش نیز تغییر می یابد .مولوی جمله معروف «قد جف القلم» را به زیباترین وجهی تاویل می کند

همچنین تاویل قد جـــــف القلم　　بهـــــر تحریفیســـت بر شغل اهم
کژ روی ، جــف القلم کژ آیـــدت　　راســـتی آری ، سعـــــادت زایدت

اقبال در سروده هایش بارها به این موضوع اشاره کرده ، و نیز در بازسـازی اندیـشه دینی در اسلام آن را مورد بحث قرار داده است :

بپای خود مزن زنجیــر تقدیر　　ته این گــنبد گردان رهی هست
اگر باور نداری خیز و دریاب　　که چون پا واکنی جولانگهی هست

اقبال ، مولوی این عارف روشن ضـمیر را راهنمـا و مـراد خـویش مـی شـمارد .در طیرانی که به آسمان ها و آنسوی افلاک دارد ، مولوی راهنمای اوست ، مرادی کـه حقیقـت نهفته در زیر واقعیات و تجربه ها را بر مرید آشکار می سازد . گفتگو میان مـراد و مریـد در بال جبریل نیز گفتگوی میان مولوی و اقبال است . او ، پـس از پیـامر اکـرم ، عمیـق تـرین رابطه‌ی معنوی را با مولوی دارد .اقبال گاهی هم از دیگر فلاسفه به تندی انتقـاد مـی کنـد ، ولی ایمانش به مولوی همیشه محکم و تزلزل ناپذیر است ؛ و هـر چـه در مراحـل تکـاملی عقلی و معنوی برتر می رود ،این رابطه عمیق تر می شود .

واقعیت امر این است که اگر مرد آزاده ای چون اقبال باید مرید کسی خوانده شـود ، آن کس جز مولوی نمی تواند باشد .چرا اقبال از میان همه‌ی عرفای بـزرگ دنیـای اسـلام ، مولوی را به عنوان مرشد و مراد خویش برگزید ؟ پاسخ این است که عرفان مولوی با انـواع مختلف مکاتب عرفانی اسلام فرق دارد .مقابله‌ی عشق و عقل ، که بخـش قابـل تـوجهی از سروده های اقبال بدان اختصاص یافته ، موضوع اصلی اشعار مولوی است .اقبـال صـرفاً بـه دوره کردن اندیشه‌ی مرادش نپرداخت ،بلکه به عکس جذابیت های تازه‌ای بدان افزود ، کـه سرشار از اندیشه های متحرک و متحول است .مولوی معتقد به آزادی اراده و مخالف جبـر است .نظر مولوی درباره‌ی تقدیر ، کاملا متفاوت با نظر اکثر متفکران اسلامی اسـت .بنـا بـه

گفته‌ی او سرنوشت انسان جهاد یا سعی و عمل است .مولوی این مفهوم‌را که سرنوشت انسان بسته به‌سعی و کوشش اوست به صورت های مختلف درمثنوی آورده است :

قــدر همــت باشــد آن جهــد و دعــا   لیس للانسان الا مـــا سعی

(مولوی ، ۱۳۵۷:دفتر چهارم ۲۹۱۲)

ذره‌ای گـــر جهـــد تـــو افـــزون بـــود   در ترازوی خدا موزون بود

(مولوی، ۱۳۵۷:دفتر پنجم ۳۱۴۵)

فکر تقویت «خود» ، آفرینش و بنای شخصیت و اثبات «من» کـه اقبـال بـسیار بـدان عشق می روزید و در شعرش چهره‌ای مشخص دارد ، بارها در سروده‌هـای مولـوی تکـرار شده است:

دانه باشی مرغکـانت برچـــنند   غنچه باشی کودکانت بر کنند

دانه پنهان کن ، ســراپا دام شو   غنچه پنهـــان کن گیاه بام شو

(همان: د۱ ،۴-۱۸۳۳)

اقبال نیز مثل مولوی بـه موضـوع مـسخر سـاختن عـالم و تعـالی انـسان علاقـه منـد می باشد.

مولوی می گوید:

آنکه بر افلاک رفتـــارش بود   بر زمین رفتن چه دشوارش بود

(همان :د ۲، ۱۴۸۲)

بهترین مضامین مولوی رامی توان در سروده های اقبال با جلوه‌ای نو یافت؛ چرا که به واسطه‌ی نیازهای زمانه ، مرید در بعضی مـسایل از مـراد پـیش افتـاده اسـت. در مثنـوی مولوی فقط نشانه هایی از فلسفه‌ی اقبال را در مورد تشکیلات و زندگی اجتماعی می تـوان یافت .زیبایی، شرح جزییات و جامعیتی که اقبال در این موضوع بـدانها پرداختـه ، تماماً از

خود اوست .عشق مورد نظر مولوی ، تا حد زیادی ، در استغراق و عشق الهی محصور شده است ؛ اما عشق در اندیشه‌ی اقبال – که در این موضوع مفاهیم تازه‌ای آفریده که به ندرت در سروده های مرادش می توان یافت – به صورت شور و شوق برای خلق کردن ، مسخر کردن و متحول ساختن جهان در آمده است . اقبال از مولوی همیشه با نام های مرشد و پیر یاد می کند – چنان که می گوید :

پیر رومی مرشد روشن ضمیر   کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب   خیمه را از کهکشان سازد طناب

اقبال استفاده‌ای‌را که از اندیشه‌های دینی‌وعرفانی مولانا کرده وارادتی را که به اوداشته،با کمال افتخاربیان می‌کند :

بیا که می ز خم پیر روم آوردم   می سخن که جوان تر ز باده‌ی عنبی است

و باز می گوید :

اقبال تا آنجا از مولانا تأثیر پذیرفته که می گوید: «فکر من بر آستانش در سجود»

از لحاظ سبک شعر قسمت اعظم آثار اقبال به پیروی از مولانا سروده شده است .با مطالعه‌ی شعر اقبال بی درنگ روشن می شود که او شعر فارسی را بیشتر برای استقبال از مولانا و به جهت نشر و اشاعه ی اندیشه‌های اسلامی و عرفانی او سروده ،زیرا می بینیم که جز مثنوی «گلشن راز جدید» که به استقبال محمود شبستری گفت ، سایر مثنوی های خود یعنی اسرار خودی ،رموز بیخودی ، بندگی نامه ، جاوید نامه ، مسافر و پس چه باید کرد ای اقوام شرق را به بحر رمل مسدس محذوف که بحر پسندیده‌ی مولوی است ، سرود – علامه محمد اقبال در کلیه‌ی این مثنوی ها عمق اندیشه و دقت نظر مولانا را در تحلیل مسایل دینی و عرفانی و اجتماعی مورد تحسین و تقدیر خاص قرار داده و در بیشتر موارد از اشعار مولانا استشهاد کرده است – مثنویهای اسرار خودی و رموز بیخودی از لحاظ

سبک نیز تا اندازه‌ای به سبک مخصوص مولاناست و برای توضیح مطالب ،حکایات و تمثیلاتی آورده و در این مورد شعر معروف مولانا را چنین تضمین کرده است :

شرح راز از داستان ها می کنم غنچه از زور نفس وا می کنم

«خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران»

علت اصلی آن که اقبال تعلیمات مولوی را در عصر حاضر ضرروی می دانست این بود که از لحاظ ملل اسلامی دوره‌ی اقبال شباهت زیادی با دوره‌ی مولوی داشت .

چنان که مولانا شخصیتی قوی، نیرومند و شکست ناپذیر چون علی مرتضی(ع) را در جامعه‌ی خویش آرزو می کرد، اقبال نیز در اسرار خودی ضمن بحث نهایی انسان کامل چهره‌ی علی را به عنوان انسان ایده‌آل خود نشان داده است (عبدالحکیم.۱۳۷۰: ۱۷۷).

اقبال مانند مولوی هرگونه سکر و مستی و بی عملی و بیکاری را در مسلمانان رد نمود . به عقیده‌ای او دین اسلام هرگز اجازه‌ی عدم استشعار و نفی ذات را نمی دهد .

اقبال حتی در آثار منثورش از جمله در بازسازی اندیشه ی دینی در اسلام برای تحکیم بیانش از شعر مولوی کمک می گیرد . البته آثار شعری او از ابیات و مصطلحات مولوی سرشار است . وقتی به بررسی مشابهاتی که در مورد عشق ، و انسان آرمانی و مختار در تصور مولوی و اقبال می پردازیم ، در می یابیم که اقبال تا کجا از مولوی پیروی کرده است .

به نظر می رسد اقبال از اغاز دوره شاعری خود شروع به خواندن مثنوی مولوی کرده باشد . در شعری با عنوان «درد عشق» که قبل ازسال ۱۹۰۵ میلادی سروده، با اشاره به نی نامه ی مولوی و ناله‌ی آن می گوید :

گویا زبان شاعر رنگین بیان نه هو آواز نی مین شکوه فرقت نهان نه هو

در شعر گل پژمرده نیز که در دیوان اردوی بانگ درا آمده به آن اشاره می کند :

همچو نی از نیستان خود حکایت می کنم — بشنو ای گل! از جدایی ها شکایت می کنم

گرچه«نی» از لحاظ سنتی با شرایط اقبال وفق نمی دهد ولی آثار فارسی او آکنـده از اشاراتی است که به آن دارد در زبور عجم می گوید.

ضربت روزگار اگر ناله چو نی دهد ترا — باده‌ی من ز کف بنه ، چاره ز مومیا طلب

اقبال:

خاک نجد از فیض او چـــالاک شد — آمد اندر وجـــــد و بر افلاک شد

مولوی:

جسم خاک از عشق بر افـــلاک شد — کــــوه در رقص آمـد وچالاک شد

اقبال:

عشـــق افلاطون علتهای عقـــل — به شـــود از نشترش سودای عقل

مولوی:

شاد باش ای عشق خوش ســودای ما — ای طبیـــب جملـــه علتهای ما

اقبال

از حقیقـــت بـــاز بگشـــایم دری — با تـــو می گویم حـدیث دیگـری

مولوی:

خوشـــتر آن باشد که سـر دلبران — گفتـــه آید در حـــدیث دیـگران

اقبال در غزلی به استقبال غزلی از مولوی با این مطلع رفته است.

مولوی:

بنمای رخ که باغ و گلســتانم آرزوست — بگشای لب که قند فراوانم آرزوست

اقبال:

تیرو سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست　　با من میا که مسلک شبیرم آرزوست

مؤمن واقعی که خود را از اخلاص وقف قرآن کرده است ؛ هر چند در این جهان زندگی می کند، ولی رو به جانب دنیای دیگر دارد . مولوی و اقبال چنین کسی را «زاده‌ی ثانی» می نامند که در جهان دیگری زاده شده است .

مولوی:

همچو جان بی گریه و بی خنده شد　　جانش رفت و جان دیگر زنده شد

(مولوی،۱۳۵۷: دفترا، ۲۲۰۹)

مولوی:

ای آنکه بزادیت چو در مرگ رسیدند　　این زادن ثانیست ، بزائید ، بزائید

اقبال :

مردم اندر کائنات رنگ و بو　　زادم اندر عالم بی های و هو

جان بیداری چو زاید در بدن　　لرزه‌ها افتد درین دیر کهن

توجه به آیه و ان الی ربک المنتهی.سر انجام منتهاسوی پروردگار توست.(نجم/۴۲)

که مایه ی اصلی غزل معروف مولوی است با مطلع زیر؛ در شعر اقبال هم آمده است:

هر نفس آواز عشق ، می رسد از چپ و راست　　ما به فلک می رویم عزم تماشا کر است

خود ز فلک برتریم، وز ملک افزونتریم　　زین دو چرا نگذریم ؟ منزل ما کبریاست

در غزل مشابهی که اقبال سروده ، ترکیب «تماشا است» را به کار برده است.

یکی دیگراز مصطلحات مولوی که مورد توجه اقبال قرار گرفت ، جذب درون ، یا (سوز درون) است که در واژگان شعری او جای مشخصی یافته :

مولوی:

کسب دین عشقست و جذب اندرون　　قابلیت نور حق را ای حرون

(مولوی،۱۳۵۷: ۲۶۰۱)

اقبال در چند جای جاویدنامه می گوید :

عقـل دادی هـم جنـونی ده مـرا ره بـه جـذب انـدرونی ده مـرا

دو اصطلاح متضاد دیگری که میان مولوی و اقبال مشترک است ، لا و الا می باشد .

مولوی:

زانک در الاست او از لا گذشت هر کـه در الاست او فانی نگشت

اقبال :

روس را قلب و جگر گردید خون از ضمیرش حرف لا آمد برون

فکـر او در تنـدباد لا بمـاند مرکـب خود را سوی الا نراند

از آنجا که اقبال متفکر و شاعری اصیل و مبتکر بود ؛ از اصطلاحات وام گرفته ، مفاهیم و شیوه‌ی مورد نظر خود را استنتاج و عرضه می کرد . او مفاهیم دو اصطلاح «خودی»و عشق را پیوند داد. اقبال اصطلاحات و مفاهیم پویا و متحرک مولوی را برگزید و به کار برد بنابراین ، وی در میان پیروان مولوی از زمان سلطان ولد و جامی و صائب و حزین گرفته تا امجد حیدرآبادی در قرن بیستم ، از مرتبه‌ی منحصر به فردی برخوردار است (عبد الحکیم ۱۳۷۰.ص ۲۲۱).

نتیجه

اقبال در جای آثارش فواید و آموزه های عرفانی ، اجتماعی و فلسفی مولانا را برگرفته و بیان می کند . اقبال خود را مبلّغ اندیشه های مولانا می داند . مولانا و اقبال تلاش را زندگی و عدم تحرک رامرگ می دانند و عصاره‌ی آموزه‌های این دو را می توان در عشق

جستجو کرد . سرچشمه های اندیشه ی اسلامی نجات دهنده ی سرگشتگی ما انسان ها در عصر کنونی است که یکی از معلمان بزرگ آن مولانا جلال الدین رومی و اقبال نیز به عنوان رهبر فکری با اتکا به فرهنگ اسلامی پس از مطالعه ی فلسفه ی شرق و غرب و افکار اسلامی و غیر اسلامی قرآن را رهبر پیامبر را محبوب و علامه ی روم را مزشد خود می داند. وی عمیقا تحت تاثیر شخصیت واندیشه ی والای این شاعر است. یاد و نام این دو ، یادآور نام ایران و کلامشان مبیّن توانمندی زبان ماست.

منابع

- **قرآن کریم**

۱- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۶) **کلیات اشعار فارسی**، با مقدمه احمد سروش، **تهران**: نشر سنایی.

۲_ ------ (۱۳۷۷) **احیای فکر دینی در اسلام** ، مترجم احمد آرام، **تهران**: کانون نشر پژوهش های اسلامی.

۳-حسنی ندوی ، سید ابوالحسن علی ، **شگفتی های اندیشه اقبال لاهوری** ، ترجمه : ابوشعیب عبدالقادر دهقان.

۴-رادفر، ابوالقاسم (۱۳۶۵) **گزیده ای اشعار فارسی اقبال لاهوری**، **تهران**: امیرکبیر.

۵- صفا ، ذبیح الله (۱۳۷۱) **تاریخ ادبیات ایران** ، چاپ ششم، تهران: انتشارات جامی.

۶- عبدالحکیم خلیفه (۱۳۷۰) **مولوی نیچه و اقبال** ، ترجمه‌ی : محمد بقایی ، **تهران**: حکمت.

۷_ مولوی بلخی، جلال الدین(۱۳۵۷) **مثنوی معنوی**، به تصحیح رینوالدالن نیلکسون، تهران: انتشارات مولوی.

دکتر زهرا علیزاده بیرجندی
استادیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند
دکتر الهام ملک زاده
استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری

عناصر نفی جهان شمولی تمدن غرب در گفتمان اقبال لاهوری

چکیده

ادعای جهان شمولی و روحیه‌ی انحصار طلبی تمدن غرب در تمامی وجوه و قالب هایش تاریخی بس کهن دارد. نگاه جامعه شناختی غرب به سایر جوامع متمایل به اگوسانتریسم و خود محوربینی است. این نگرش در آرای مستشرقان و اندیشمندانی چون مونتسکیو، هگل، زیگفرید، گوبینو، ارنست رنان و بسیاری دیگر از اندیشه گران غربی مشاهده می شود.

این دانشمندان بر آنند که برای غرب محوری مبنایی نظری و پشتوانه ای به ظاهر عقلانی ارائه دهند و غرب را اساس هستی، تمدن ساز، آزادی خواه، عقلگرا و برخوردار از بینش وکمالات، دوستدار حقوق بشر نشان داده و در عوض چهره ی جوامع غیر غربی به ویژه شرق را وحشی، ایستا، غیر علمی و در موضعی فروتر از غرب به نمایش گذارند.

در برابر این گفتمان تک گفتار و هیمنه طلب غرب، گفتمان های انتقادی و مخالفی رخ نمود. یکی از طراحان این گفتمان، علامه اقبال لاهوری است .تسلط اقبال بر فلسفه وعلوم اسلامی و غربی، جامعیت قلمرو مطالعاتی وسماحت نظر او سبب تاثیر گذاری و نقش آفرینی وی در مرکزیت زدایی از غرب و اندیشه های غربی شده است.

در مقاله ی حاضر با تکیه بر آثار اقبال تلاش شده تا عناصر شاخص تفکر وی را در نفی جهانشمولی غرب و پیامدهای حاصل از آن ونقش موثری که گفتمان اقبال در هویت بخشی به شرق داشته ،مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد .

واژگان کلیدی : اقبال لاهوری ، تمدن غرب ، شرق ، هویت .

مقدمه

همگام با تکاپوهای استعماری اروپاییان، اندیشه گران عصر روشنگری نیز تحت تأثیر تحولات جامعه ی خویش در راه خدمت به استعمار بورژوازی غرب و گسترش دامنه ی بهره کشی سرمایه داری از سایر ملل وارد عمل شدند. این اندیشه گران با استفاده ی ناروا از تئوری های علمی به شیوه های گوناگون به اثبات برتری و شایستگی تمدن غرب پرداختند و از جهان شمولی آن به این معنا که عناصر دقایق و ثقل گفتمانی تجدد غربی در بستر هر گفتمان دیگری قابلیت تکرار پذیری و حک شوندگی را دارد، سخن گفتند. بر مبنای این نظریه پردازی ها بود که گفتمان غرب، فراگفتمان ورایتشان، فراروایت تلقی شد. به تدریج در برابر این گفتمان، گفتمان های انتقادی و مخالفی ظاهر شد که نه تنها ایده ی جهانشمولی، بلکه سایر ارزش های روشنگری را نیز به چالش کشید. منتقدان غرب با نقد دستاوردهای این تمدن که به زعم آنها جز نابودی، رنج، استعمار، ازخود بیگانگی، کشتار همگانی، فجایع زیست محیطی و ... ثمری نداشت، به افکار غرب و نفی جهانشمولی تجدد غربی پرداختند. با این همه سیطره ی ایده جهانشمولی به اندازه ای بر اذهان تاثیر گذار بوده که هنوز هم نمودهای آن در کردارهای گفتمانی و غیر گفتمانی آشکار است. هنوز هم بسیاری از تحلیل های تاریخی و نگرش های اندیشه گران شرقی به طور خودآگاه و ناخودآگاه از آن تاثیر گرفته است.

در میان منتقدان غرب، اقبال لاهوری آنگونه که اشعار و آثار وی نشان می دهد جایگاه ویژه ای دارد. در مقاله حاضر ابتدا کلیاتی در مورد تلاش های اندیشه گران غربی در اثبات جهانشمولی تمدن و فرهنگ غرب بیان می شود، آنگاه آرای اقبال لاهوری را که به تمرکز زدایی از تجدد غربی پرداخته، مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

داعیه ی جهانشمولی و خود محور بینی غرب در وجه غالب خود یک پدیده ی فرهنگی است که در چهره پاره ای از اندیشه های فلسفی، آرای نظری، علمی و تجربی اندیشمندان غرب نمایان می شود. نظریات ارائه شده در این باب در قالب ها و صور مختلف شکل می گیرد و هر یک از نظریه پردازان بر حسب رشته ی تخصصی و اشتغال ذهنی و فکری خود به نوعی در صدد توجیه برتری تمامیت فرهنگ غرب برآمده و آشکار یا پنهان تلقی اصالت مدنی یا نژادی غرب را در قالب های علمی و فلسفی ارائه نمودند.

پیشرفت های غرب این اندیشه را برای پاره ای از اندیشمندان غرب به وجود آورده که علم از اساس ملک مطلق غربیان بوده و حاصل سیر اندیشه هایی است که در بستر مستعد و علمی آنان گرد آمده است. بر این اساس، غربیان سهم سایر اقوام را در جریان تاریخ علم نادیده انگاشته و برای آنان نقش فرعی و حاشیه ای قایل شده اند. این شیوه را غربیان به منظور ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق به کار گرفتند (سعید، ۱۳۷۷: ۱۶).

نمونه‌ی این اندیشه ها را می توان در آثار اندیشمندانی چون مونتسکیو، هگل، زیگفرید، گوبینو، کارل یاسپرس، ارنست رنان، ساموئل کارت رایت مشاهده کرد (سروش، ۱۳۵۹: ۱۷۰؛ راسخی لنگرودی،۱۳۸۶: ۱۰۶).

مستشرقان اروپایی که به فرهنگ و ادب سیاسی زمان خود سخت پایبند بودند برای توجیه سلطه ی الگویی غرب، به رشته های علمی گوناگونی همچون زیست شناسی، مردم

شناسی، زبان شناسی و واژه شناسی تکیه می کردند. شرق شناسی دانشگاهی خیلی زود به صورت یک مکتب تفسیر و منبع آگاهی درباره شرق درآمد. در این کلیت اندیشه گران و سخنگویان تمدن بورژوازی غرب در تقابل با شرق، به واژگون ساختن تاریخ پرداخته و در گفته ها و نوشته های خود به ناروا و دروغ به جهانیان باوراندند که جهان آن سوی اروپا مردمی وحشی، عقب مانده اند و تنها تمدن پیشرفته ی اروپاست که شایستگی سروری بر جهان را دارد. این توطئه واژگون سازی تاریخ از سه راه رخ نمود:

۱- خاموش ماندن در برابر شکوه و عظمت تمدن های غیر اروپایی؛

۲- وارونه جلوه دادن ارزش های تمدنی دیگران؛

۳- وانمود کردن به جهانیان که آنچه اروپا را برتر از بقیه جهان کرد، فلسفه عقلی و رویکرد به خردگرایی و دور شدن از سنت و عادات کهنه بود(حائری،۱۳۸۰: ۱۰۳).

در مقابل این گفتمان شرق شناسی، گفتمان دیگری شکل گرفت که برخی از صاحبنظران آن را شرق شناسی وارونه خوانده اند. شرق شناسی وارونه گفتمانی است که روشنفکران و سرآمدان سیاسی شرقی برای پردازش هویتی حقیقی و اصیل به کار می برند. این شیوه ی هویت سازی به عنوان دانش خنثی کننده ی روایت غربی ها از شرق نمایانده می شود. شرق شناسی وارونه همانند شرق شناسی ، یک گفتمان قدرت است، با این تفاوت که از دو رکن پشتیبانی دانشگاهی و نهادی برخوردار نیست همچنین از فراگیری، اعتبار علمی و مادی و پژوهش های فنی آن بهره ای ندارد.

شرق شناسی وارونه بر خلاف شرق شناسی به علومی چون زیست شناسی و مردم شناسی پشتگرم نیست. به جای آن ادعای خویش را بر پایه ی زمینه هایی هنجاری مانند حکمت الهی ، اسطوره شناسی، عرفان، اخلاقیات و شعر توان می بخشد (بروجردی،۱۳۸۴: ۲۸).

به نظر می رسد گفتمان اقبال لاهوری در مقابله با غرب، تاحدودی با ویژگی های گفتمان شرق شناسی وارونه همخوانی داشته باشد. نگاه اقبال به غرب علی رغم وجوه

مشترک آن با نگرش بسیاری از اندیشه گران به ویژه احیاگران تفکر اسلامی حائز ویژگی های خاص خود است. ویژگی هایی که متاثر از محیط تربیتی اقبال، فضای فکری زمانه ی او و رخدادهای دوران حیات او می باشد. از این رو برای آگاهی از جهان نگری اقبال می باید به قول وایتهد " اقلیم عقیده " ی او همانند اقلیمی جغرافیایی مورد بررسی قرار گیرد و قلمرو، حدود و عناصر تشکیل دهنده ی آن باز نموده شود(قیصر، ۱۳۸۳: ۲۱).

در اقلیم عقیده ی اقبال فلسفه هندی، اسلامی و غربی در کنار هم گرد آمده اند، در این اقلیم هر تفکر پرمایه مورد تمجید قرار می گیرد اما پذیرش آن موکول به همخوانی با معیارهای اسلامی است. اقبال در رویارویی با فرهنگ های دیگر اعم از شرق و غرب نگرشی نقادانه دارد. در این نگرش عناصر نیکو ستایش و وجوه منفی و زیانبار با لحنی شدید نکوهیده شده است. در نگرش های انتقادی اقبال، غرب به دلیل فزون طلبی ها و تکاپوهای استعماری آن بیشتر مورد نکوهش قرار گرفته است (سیفی، ۱۳۸۰: ۲۱۷-۲۱۶).

در رویارویی با تمدن غربی اقبال علی رغم بسیاری از روشنفکران که در مرحله ی حیرت (شگفت زدگی از دستاوردهای گوناگون تجدد غربی)باقی مانده اند،با گذار از مرحله حیرت به شیوه ای گزینشی – که حاکی از نگرش انتقادی اوست- با دستاوردهای غرب برخورد می کند.معرفت علمی و فلسفی اقبال تعمیق جهان نگری اوست و برآیند این جهان بینی عمیق آن در آثاری چون فلسفه ی خودی تجلی یافته است.فلسفه ای که مواضع او را در مواجهه با دیگری مشخص می سازد(شریعتی،بی تا:۱۰۲؛کوشکی،۱۳۷۹: ۱).

در آثار گوناگون اقبال در مجموعه های«اسرار خودی» ، «رموز بیخودی» ، «پیام مشرق»،«زبور عجم»، «جاویدنامه»، «پس چه باید کرد ای اقوام شرق»،«ارمغان حجاز»،«ضرب کلیم» به گونه های مختلف (اقبال،۱۳۷۰:مقدمه ۵۲-۵۱)جهان نگری اقبال و مواضع او در

قبال تمدن غرب آشکار می شود و از رهگذر بررسی این جهان نگـری در خـلال منظومـه

های فوق می توان گزاره های گفتمان اقبال را در مواجهه با غرب دریافت.گزاره های این گفتمان را در دو طیف می توان دسته بندی کرد: گزاره های مربوط به فلسفه ی خودی و گزاره های مربوط به دیگری(غرب).

طرح فلسفه ی خودی و مباحث مربوط به آن در آثاراقبال از جنبه ای ناظر به نفی غرب و تمرکززدایی از اندیشه ی غربی است.در یک جمع بندی فلسفه ی خودی اقبال متضمن چهار بعد به شرح ذیل است:

- خودی به معنای هستی و وجود یگانه.

- خودی به معنای وحدت نوع انسان.

- خودی به معنای وحدت ملی و اقوام ملل.

- خودی به معنای وحدت آیینی امت اسلام.

اما گسترده ترین حوزه بحث خودی در افکار اقبال بحث خودی ملی- اسلامی است.اقبال می کوشد در پرتو فلسفه ی خودی هویت اجتماعی، فکری و ایدئولوژیک خاص امت اسلام را برجسته و محرز کند.در واقع یک نوع فلسفه ی وجودی مستقل و متمایز در عین حال مدرن و متناسب با شرایط و نیازهای عصر برای تمامی مسلمانان جهان طراحی می کند(بقایی،۱۳۷۹ :۳۹).

اقبال در جهت هویت بخشی به مسلمانان بر وحدت و پرهیز از نزاع های قومی و دینی تأکید می ورزد و عواقب تفرقه و نزاع در میان مسلمین را اینگونه بیان می کند:

رشته ی وحدت چو قوم از دست داد　　صد گره بر روی کار ما فتاد

ما پریشان در جهان چون اختریم　　همدم و بیگانه از یکدیگریم

باز این اوراق را شیرازه کن　　باز آئین محبت تازه کن

باز ما را برهمان خدمت گمار　　کار خود با عاشقان خود سپار

رهروان را منزل تسلیم بخش　　قوت ایمان ابراهیم بخش

عشق را از شغل لا آگاه کن　　آشنای رمز الا الله کن

(اقبال،۱۳۷۰: ۵۳).

اقبال که نگران رسوخ اندیشه های ناسیونالیسم غربی و تفکرات نژادپرستانه به عالم اسلام است کعبه را محور متعین خودی اجتماعی و تاریخی مسلمانان معرفی می کند:

ای نظر بر حسن ترسا زاده ای　　ای ز راه کعبه دور افتاده ای

(همان:۵۵).

تأکید او بر وحدت مسلمین و احیای خود آئینی آنها به یک جهان وطنی در سروده های او انجامیده:

ما که از قید وطن بیگانه ایم　　چون نگه نور دوچشمیم و یکیم

از حجاز و چین و ایرانیم ما　　شبنم یک صبح خندانیم ما

(همان:۱۶).

برای درک دلایل دل نگرانی های اقبال در باب وحدت دنیای اسلام توجه به شرایط زمانه ی اقبال ضروری است.اقبال در شرایطی قرار گرفته بود که از سوی ناسیونالیسم غربی و استعمار سخت احساس خطر می کرد و می دید که زیر پوشش ناسیونالیسم هندی هویت دینی ملیون ها مسلمان هندی مورد انکار قرار می گیرد.رخدادهای تاریخ هند سده ی نوزده و بیست شاهدی بر دغدغه های اقبال در باره ی پدیده ی ملیت و هویت دینی است.(یوسفی اشکوری،۱۳۷۹: ۴۵).

دوران نوجوانی تا چهل سالگی اقبال مصادف با اوج تکاپوهای استعماری و سلطه ی اروپاییان بر کشورهای اسلامی است.خلاصه ای از سیطره طلبی اروپاییان در ذیل آمده :

افغانستان : درگیر با سربازان مهاجم انگلیس

الجزایر: در اشغال فرانسه

اندونزی: در اشغال هند

ایران: قسمت شمال آن منطقه نفوذ روس و قسمت جنوبی منطقه نفوذ انگلیس

تونس: تحت حمایت فرانسه

سوریه: در تصرف فرانسه

عراق: اسماً تحت حکومت عثمانی و رسماً در اشغال نیروهای انگلیسی

لبنان: در اشغال فرانسه

لیبی: در اشغال ایتالیا

مالی: تحت حمایت فرانسه

مغرب: در اشغال فرانسه و اسپانیا

موریتانی: تحت الحمایه فرانسه

شبه قاره هند: جزئی از امپراتوری بزرگ بریتانیا

اشغال مناطق مختلف دنیای اسلام توسط استعمارگران و رفتارهـای خـشونت بـار و تحقیر آمیز اشغال گران با ملت هـای مسلمان،کـشتارهای دسـته جمعـی و بـی حرمتـی بـه اعتقادات و ارزش های مسلمین در این دوران سبب بـروز واکـنش هـای متفـاوت در میـان متفکران و رهبـران اسـلامی شـد. ایـن حـوادث سـبب شـکل گیـری اندیـشه هـای غـرب ستیزانه ی اقبال لاهوری گردید(شهیدی،١٣٧٩: ١٦٥-١٦٤).

در راستای همین تفکرغرب ستیزانه،اقبال در سـروده هـای خـود بـر اروپـای قـدیم و معاصر می تازد و تفکرات فلاسفه ی غرب را به سخره می گیرد.اقبال با نگرشی نقادانـه بـر فلسف ی یوانا،کارآمدی آن را در گشودن مشکلات جهان و کشف حقیقت عالم به چـالش می کشد.نقد او از فلسفه ی یونانی گاه با ناسزا گویی به چهره هـای شـاخص فلـسفی آنـان همراه شده است چنانکه در مورد افلاطون می گوید:

راهب دیرینه افلاطـــون حکیـم　　از گـــــروه گوسفنــــــدان قدیم
رخش او در ظلمت معقــول گم　　در کهســتان وجود افکـــــنده سم
آنچنان افسون نامحسوس خورد　　اعتبار از دست و چشم و گوش برد .....
گوسفنـــــدی در لباس آدم است　　حکــم او بر جان صوفی محکم است...

(اقبال، ١٣٧٠ :٢٤)

آنچه در این بیت می بینیم نقد فیلسوفانه نیست،شعله ای از خشم و نفرت که با شراره هایی از احساس شاعرانه ترکیب شده است. در جایی دیگر با لحنی ملایمتر اما باز هـم انتقـاد در مورد سایر فلاسفه ی یونان می گوید:

زمانی با ارســــطو آشـــنا باش　　دمی با ســـــاز بیکن هم نـــوا باش
ولیکن از مقام شـــــان گذر کن　　مشـــو گم اندرین منزل سفـــر کن
به آن عقلی که داند بیش و کم را　　شنـــــاسد اندرون کان و یــم را
جهان چند و چون زیـر نگین کن　　به گردون ماه و پروین را مکین کن

ولیکن حکمـــــت دیگر بیاموز رهان خود را از این مکر شب و روز

(اقبال، ۱۳۷۰ :۲۱)

چالش های انتقادی در مورد غرب معاصر بیشتر از غرب روزگار باستان است چرا کـه غرب معاصر از منظر اقبال لاهوری مسبب بسیاری از عقـب مانـدگی هـا و ویرانـی جهـان اسلام است.لحن بیان اقبال در این نگرش های انتقادی متفاوت است.خلاصه ای از مباحـث انتقادی که در سروده های اقبال بازتاب پیدا کرده در ذیل نقل شده است:

نقد علم و فناوری غرب

دانش افرنگیان تیغـی به دوش در هلاک نوع انسان سخت کوش

با خسان اندر جهان خیر و شر در نســازد مستـــی علم و هنر

آه از افرنـــگ و از آئـین او آه از انـــدیشه لادیـــــن او

علم حق را ساحری آموختـند ساحـــری نی کافـری آموختند

هر طرف صد فتنه می آرد نفیر تیـــغ را از پنـــجه رهزن بگیر

(اقبال، ۱۳۷۰ :۴۱۰)

نفی جنبه های سکولار و دین ستیزانه ی غرب

آدمـــیت زار نالـــید ار فرنگ زندگی هنگامه برچید از فرنگ

پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ بـــاز روشن می شود ایام شرق

در ضمیرش انقلاب آمد پـــدید شب گذشت و آفتاب آمد پدید

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد — زیر گـــــردون رسم لادینی نهاد
گرگـــــی اندر پوســتین بره ئی — هـــر زمان انـــدر کمین بره ئی

(اقبال، ۱۳۷۰ :۴۰۹)

انتقاد از رویه ی استعماری غرب(اعم از استعمار نظامی،فرهنگی،تجاری)

دانی از افرنگ و از کار فـــرنگ — تا کجا در قـــید زنار فـــــرنگ
زخم از او، نشتـر ازو سوزن از او — ما و جـــوی خـــون و امید رفو
خود بدانی پادشاهی،قاهری است — قاهری در عصر ما سوداگری است
تخته دکان شریک تخـت و تاج — از تجـــارت نفع و از شاهی خراج
آن جهانبانی که هم سوداگر است — بــــر زبانش خیر و اند دل شر است

(همان:۴۱۱)

نتیجه

نفی جهانشمولی در گفتمان اقبال لاهوری در بردارنده ی چنـدین وجـه اساسـی اسـت کـه وجوه مفصل بندی های گفتمان اقبال را مشخص می کند.

۱. وجه احساسی: انتقادهای شدید و ناسزاگویی نسبت به غرب و متفکران آن؛
۲. وجه انتقادی:انتقاد از رویـه هـای گونـاگون تمـدن غـرب اعـم از رویـه دانـش و کارشناسی و رویه استعماری؛
۳. وجه راهبردی: نـشان دادن راه هـای مناسـب بـرای رهـایی از سـیطره ی غـرب و معضل از خود بیگانگی شرقیان که این وجه دارای عناصری به شرح ذیل است:

۱) حفظ وحدت دنیای اسلام ؛
۲) احیای هویت دینی مسلمین با تکیه بر اندیشه های اسلامی و قرآنی؛
۳) رویکرد مسلمین به دانش ها و علوم جدید؛

۴) پرهیز از تقلید کورکورانه از تمدن غرب ؛

۵) خود باوری و اعتماد به نفس.

البته این وجه راهبردی به دلیل برخورداری از مایه های احساسی و ابهام برخی از توصیه های وی،همچنین عدم قابلیت اجرایی پاره ای از تعالیم اخلاقی اقبال(دعوت به فقر،بی نیازی،رهنمودهای عرفانی)از پختگی لازم برخوردار نمی باشد.با این حال در آگاهی بخشی توده های مسلمان و ملل شرق آثار ارزنده ای داشته است.

منابع

۱. اقبال لاهوری،محمد(۱۳۷۰) **کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری**، با مقدمه و شرح احمد سروش،تهران،انتشارات کتابخانه ی سنایی.

۲. ------(۱۳۷۰) **نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بیخودی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳. بروجردی، مهرزاد(۱۳۸۴) **روشنفکران ایرانی و غرب**. ترجمه جمشید شیرازی.تهران: نشر وپژوهش فرزان روز.

۴. حائری،عبدالهادی(۱۳۸۰) **نخستین رویارویی های اندیشه گران ایرانی با دورویه تمدن بورژوازی غرب**، تهران: امیر کبیر.

۵. سعید،ادوارد(۱۳۷۷) **شرق شناسی**. ترجمه عبدالرحیم گواهی.تهران:دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۶. سیفی،ناصر(۱۳۸۰) «**مفاهیم غرب،وحدت و مبارزه در اندیشه اقبال**»در: مجموعه مقالات همایش علامه اقبال.اداره کل هماهنگی های فرهنگی وزارت امور خارجه.تهران،مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

۷. شریعتی،علی(بی تا) **ما و اقبال**. بی جا.بی نا.

۸. شهیدی،جعفر(۱۳۷۹) **چرا اقبال به غرب می تازد»**. در :بقایی،محمد.**اقبال با چهارده روایت**.تهران: فردوس.

۹. ------(۱۳۷۹) «اقبال و غرب ستیزی».در :**اقبال لاهوری**.چه باید کرد؟ترجمه محمد بقایی. تهران: فردوس.

۱۰. کوشکی،مرتضی(۱۳۷۹)«**احیاگری دینی و مسأله غرب:اقبال لاهوری از دیدگاه شهید مطهری**،*ابرار*.۵ تیر.

۱۱. قیصر،نذیر(۱۳۸۳) **اقبال و شش فیلسوف غربی***(فیخته،شوپنهاور،نیچه،ویلیام جیمز،برگسون مک تاگارت*).ترجمه محمد بقایی ماکان.تهران،یادآوران.

۱۲. یوسفی اشکوری،حسن(۱۳۷۹) «**نگاهی به فلسفه خودی اقبال**».در: بقایی (ماکان)محمد.شرار زندگی:شرح اسرار خودی علامه اقبال لاهوری. تهران: فردوس.

دکتر علی علیزاده
استادیار گروه زبان شناسی دانشگاه بیرجند

تأثیر زبان و ادب فارسی بر اندیشه و شعر اقبال

چکیده

اقبال شاعری نام آشنا در ایران است و افکار و سروده های وی هم از زبان و ادب این مرزو بوم تأثیر پذیرفته و هم بر آن تأثیری شگرف گذاشته است، هم اقبال شفیته ی ایران است هم ایرانیان شیفته ی وی. در تحقیق حاضر، ابتدا جلوه هایی از علایق و دلبستگی های وی به سرزمین نیاکانی خود که در پاره ای از اشعارش با نام ایران نمود یافته است معرفی می گردد. در بخش دوم، دستیابی شاعر به اندیشه های والا در لاهور جایی که بلوغ فکری و اندیشه ی متعالی وی در آن شکل گرفت را بررسی و سرانجام در بخش سوم به نمونه هایی از خودنمایی فرهنگ و زبان و ادب فارسی در آثار وی خواهیم پرداخت. .اقبال بخصوص زبان فارسی را برای شرح افکار فلسفی و اجتماعی خود انتخاب کرد تا شعاع و میزان افاده ی بیشتری داشته باشد. فارسی را برگزید تا زبان شعرش برای مردم ایران و افغانستان و تاجیکستان قابل فهم باشد و از این رهگذر تفکر اتحاد اسلامی خود را جامه ی عمل بپوشاند .اقبال دو سرچشمه ی اصلی فکری دارد؛ یکی فرهنگ عرفانی ایران و دیگری صدر اسلام. از این روست که یکی از کتاب های خود را «زبور عجم» نامیده است و دیگری را «ارمغان حجاز» وی به شدت تحت تأثیر مو لانا جلال الدین محمد بلخی بوده است و برای ارایه ی افکار عالیه ی خود از قبیل همبستگی و اتحاد اسلامی و مبارزه با ملوکیت و رساندن تصوف عجم به مسلمانان سبک و وزن مثنوی را برگزیده و به گفته ی اسلامی ندوشن عرفان را از کوچه های تنگ و خلوت نیشابور و قونیه به راه آهن و محوطه

های کارخانه ای لاهور و دهلی انتقال داد. سبک اشاری و رمزی حافظ و اصطلاحات عرفانی و استعارات و کنایات و نیز اوزان و قوافی او در غزل نیز اقبال را به خود جذب کرد. البته این عشق و مجذوبیت تنها به اسلوب و سبک سخن حافظ مربوط بود نه به فکر و راه او. خلاصه اینکه زبان فارسی و ایران منبع الهام و احلام او بوده و بنابراین طبیعی است که برای ابلاغ رسالت فکری خویش زبان فارسی را از هر زبان دیگر شایسته تر بداند و لاجرم نخبه ی عقاید خود را در این زبان به نظم در آورد تا جایی که گفته است:

گرچه هندی در عذوبت شکر است　　طرز گفتار دری شیرین تر است
فکر من از جلوه اش مسحور گشت　　خامه ی من شاخ نخل طور گشت

واژگان کلیدی: زبان فارسی، ایران، اقبال لاهوری .

مقدمه

این که کشمیر را «ایران صغیر» نامیده اند جای تعجب نیست، زیرا بیش از دیگر مناطق شبه قاره هند از فرهنگ و زبان فارسی تأثیر پذیرفته است. از جمله در پیش از ظهور اسلام تعدادی از خانواده های ایرانی به کشمیر مهاجرت کرده و به تدریج آیین برهمنان را پذیرفتند و در حدود دویست و پنجاه سال پیش مسلمان شدند. جد اعلای اقبال یکی از این مردم بود که آنان را «سپرو»می خواندند. در هنگام تسلط مسلمانان بر کشمیر نخستین کسانی که به زبان فارسی گرایش پیدا کردند سپروها بودند. اینان که در واقع اصالت ایرانی داشتند ناخودآگاه به زبان و فرهنگ ایرانی علاقه نشان دادند و مصداق این بیت معروف مولوی شدند که:

هر کسی که دور ماند از اصل خویش　　باز جوید روزگار وصل خویش

کشمیر یک بار دیگر هم در تاریخ یعنی در قرن هشتم هجری علاوه بر مهاجرت های خانوادگی ایرانیان در قبل از ظهور اسلام پذیرای گروه بزرگ دیگری از ایرانیان بوده است و این همان زمانی است که:

به شعر حافظ شیراز می رقصند و می نازند

سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

اجداد اقبال سپس به شهر سیالکوت مهاجرت می کنند. از میان این اقوام و این خانواده ها که ابتدا در کشمیر یا ایران صغیر بودند، ولی وجودشان ریشه در ایران کبیر داشت فرزندی کشیمری ظهور می کند که زاده سیالکوت پنجاب است و مظهر فرهنگ و ادب ایرانی در شبه قاره. آنجا که گفته است:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی بینی

برهمن زاده ای رمز آشنای روم و تبریز است

(اقبال، ۱۳۷۶:؟)

برخی از کلمات در میان واژگان اصلی یک متفکر، شاعر و نویسنده به مشابه نماد و رمزی هستند که با درست کنار هم قرار دادن آنها می توان به پاره ای از رازهای پیدا و ناپیدا و علایق باطنی او دست یافت. اقبال در پانزده هزار شعر حکیمانه خود به فارسی و اردو طوری از سرزمین مادری اش و ایران سخن می گوید که گویی عاشقی شیدا زبان به وصف زیبایی های معشوقش گشوده. اقبال نیز مانند هر انسانی شیفته سرزمین مادری خود است. اگر حافظ شیراز را منزلی دامنگیر می داند که نسیم باد مصلی و آب رکناباد به وی اجازت سیر و سفر نمی دهد اقبال نیز خاک کشمیر را دارای چنین تأثیری می داند و در قطعه ای در مورد «غنی کشمیری»آن را به بهشت تشبیه کرده و «مینو نظیر»می خواند:

غنی آن سخگوی بلبل صفیر   نوا سنج کشمیر مینو نظیر

(اقبال، ۱۳۷۶:؟)

با وجود این اقبال شیفته و شیدای ایران زمین و فرهنگ برآمده از آن نیز می باشد. نام ایران برای او همپایه و همتراز نام های متبرک و مقدس است. مثنوی مولوی را «قرآن پهلوی»می خواند. پیشنهادش این است که تهران مرکز دنیای اسلام شود. آرزویش این بود که در آخرین ایام حیات دو سرزمین را ببیند: یکی مدینه و دیگری ایران. اقبال بوی ایران را می دهد. این حلقه اتصال دو ملت ایران و پاکستان هر کجا می خواهد به موضوع مورد بحث خود اعتبار ببخشد صبغه ای از فرهنگ ایرانی به آن می زند و سونشی از غالیه دادن گل های عجم بر آن می پاشد (بقایی، ۱۳۸۲:؟).

از همین رو در آثارش نام ایران را که نشان از علاقه وافر به سرزمین مادری اش و ایران توأماً دارد چند بار به چشم خواننده می کشد. وی احترام خویش را به نیاکان ما ایرانیان در غزلی چنین بیان داشته است:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما　　ای جوانان عجم جان من و جان شما

حلقه گرد من زنید ای پیکران آب و گل　　آتشی در سینه دارم از نیاکان شما

(اقبال، ۱۳۷۶:؟))

۲-لاهور مهد فرهنگ و زبان ایرانی

در جهان شرق چند شهر دارالعلم و مرکز تمدن و فرهنگ ایرانی و اسلامی شمرده می شوند. که از آن جمله بلخ و مرو و نیشابور، اصفهان، هرات و دهلی و لاهور از همه معروفترند. قدمت نام لاهور تا حدود دو قرن قبل از میلاد مسیح می رسد ولی مقارن ظهور اسلام و تا فتح آن ولایت توسط محمود غزنوی در سال ۴۰۵ هجری قمری اهمیت زیادی نداشته و از توابع ملتان به حساب می آمده است. در همان جا بود که به نام سلطان محمود غزنوی سکه زدند و از آن پس مرکز آیین و تمدن اسلامی- ایرانی در هند و پاکستان و مقر دولت غزنوی گردید.

۲-۱ محیط فکری و اجتماعی لاهور در عصر اقبال

در سال های آخر قرن نودهم میلادی که هند در چنبره استعمار دست و پا می زد مردم آن سرزمین به حکم جبر زمان، پیشرفت دانش و فرهنگ و رواج مطبوعات و اندیشه های صاحبنظران و روشنفکران شرف و آزادی را در چند قدمی خود احساس می کردند. این تلاش در لاهور بیش از سایر بلاد هند محسوس بود و مسلمانان در پرتو برخورد افکار شرق و غرب در آن شهر به تحصیل آزادی می اندیشیدند. از جمله اندیشه های بارز در سال های آخر قرن نوزدهم در لاهور تشکیل دولت جهانی اسلام و «اتحاد مسلمانان» بود که از تعلیمات و تبلیغات مرحوم سید جمال الدین اسد آبادی سرچشمه می گرفت. از جمله شیفتگان افکار اسدآبادی یکی هم شیخ محمد اقبال سیالکوتی بود که برای ادامه تحصیل در لاهور به سر می برد (مشایخ فریدنی، ۱۳۸۵: دوازده الی شانزده)وی در فصلی از دیوان مشهور خود «جاوید نامه» درباره سید جمال الدین چنین می گوید:

سید السادات مولانا جمال   زنده از گفتار او سنگ و سفال

(اقبال،۱۳۷۶: جاویدنامه،؟)

وی مجذوب تفکر«اتحاد مسلمانان » شد و سعی کرد این فکر را با روش فلسفی و منطقی تکمیل کند و آن را از قوه به فعل درآورد. در واقع دو دیوان«اسرار خودی»و «رموز بیخودی" ناشی از همین اندیشه به وجود آمدند.

به هنگام دانشجویی اقبال علاوه بر تفکر «اتحاد اسلامی» جنبه ها و رشته های مختلف فلسفه جدید در لاهور مد نظر مردم خاصه جوانان بود. فلسفه و عرفان و منطق و کلام و نیز ادبیات عرب و فارسی از ارکان تحصیلی مدارس عالیه ی لاهور آن زمان به شمار می رفت. زبان فارسی هنوز حرمت خود را از دست نداده و در بین خواص رایج بود و به این جهت اقبال که زبان فارسی میراث خانوادگی او بود آن را همپای اردو در اشعارش

به کار گرفت. مع هذا برای شرح افکار عالیه ی فیلسوفانه و اجتماعی خود فارسی را برگزید تا شعاع و میدان افاده وسیع تری داشته باشد و در واقع با انتخاب این زبان که نسبت به زبان های پنجابی، اردو و حتی انگلیسی برای بیان عرفان پویای وی استعداد و گنجایش ادبی وسیعتری دارد توانست آرمان های مقدس و افکار متعالی خویش را اظهار کند و با دستیابی به این موهبت بزرگ هم بر غنای ادب فارسی بیافزاید و هم شهرتی عالمگیر برای خود رقم زند(رزمجو، ۱۳۸۰: ۱۴۹).وی خود به این موضوع اذعان کرده و می گوید:

عجم از نغمه های من جوان شد — زسودایم متاع او گران شد
هجو می بود گم کرده دردشت — زآواز درایم کاروان شد

(اقبال، ۱۳۷۶: پیام مشرق،؟)

اقبال، زبان، ادب و فرهنگ فارسی

اقبال شرق را جایگاه عشق و ایران را قلب شرق و مکان دستیابی به راز می شناسد و خود را دانا و محرم این راز می بیند و می گوید:

محرم رازیم با ما راز گوی — آنچه میدانی ز ایران بازگوی

(اقبال، ۱۳۷۶: ۳۶۷)

و نیز از این بابت است که نام ایران نوزده بار در شعر فارسی او خود را می نمایاند. البته این رقم افزون بر یادی است که وی از کاشان ، رشت ، خراسان ، تبریز و اصفهان دارد. اقبال برای رسیدن به منظورش می باید فرهنگ شرق را در مقابل فرهنگ غرب می گذاشت و با توجه به اوضاع و احوال شخصی وکشور زبان بیان کننده، چنین فرهنگی جز فارسی نمی توانست باشد. اقبال برای بیان اندیشه هایش می خواست زبانی بیابد که وجهه جهانی داشته باشد و زبان فارسی لااقل از لحاظ تاریخی چنین بوده و نه تنها

در جهان اسلام، بلکه در دنیای غرب نیز منزلت خاصی داشته است. اقبال عصاره ی تفکر ادبی، فلسفی و عرفانی ایران و نتیجه سیر تخیل در جهان ادب فارسی است.به علاوه منابع نظرات او درباره همبستگی و نظام حکومت اسلامی و فلسفه ی حیات و خودی و اصالت حرکت و سایر نظریات تربیتی و هنری و عرفانی و اجتماعی او همه در آثار بزرگان ایران مدون است.

به نظر اقبال ترقی و تنزل معنویات اهل اسلام بستگی به سیر صعودی و نزولی فکر ایرانیان داشته است. بنابراین طبیعی است که برای ابلاغ رسالت فکری خویش زبان فارسی را از هر زبان دیگر شایسته تر می دانست و لاجرم نخبه ی عقاید خود را در این زبان به نظم در آورد و در این ارتباط دلایل عظمت او به آن است که استادانه به زبانی شعر سروده است که زبان مادری او نیست و آن را به درس آموخته است. گفته می شود که بیش از دو سوم شعرهایش را به فارسی سروده است این در حالی است که نه هرگز به ایران سفر کرده و نه می توانسته است به فارسی حرف بزند. ارادت وی به زبان فارسی در ادبیات زیر خودنمایی می کند:

گر چه هندی در عذوبت شکر است　　　طرز گفتار دری شیرین تر است

فکر من از جلوه اش مسحور گشت　　　خامه من شاخ نخل طور گشت

(اقبال، ۱۳۷۶: اسرار خودی؟)

البته ذکر این نکته ضروری است که زبان فارسی اقبال به دلیل اینکه زبان مادری او نبوده است دارای ایراداتی است: از جمله خالی بودن از لطف محاوره و استفاده از برخی واژه ها که چندان هم در فارسی متداول نیست و همچنین عدم آشنایی با ظرافت و دقایق زبان که معمولاً حاکی از روح زبان و خمیره و سرشت ذاتی هر اهل زبان است. وجود این سرودن آثار فراوان به زبان فارسی آن هم اشعاری سرشار از مفاهیم عالیه عرفانی، فلسفی، انسانی و اجتماعی کاری است بس دشوار و حکایت از نبوغ خود جوش این شاعر گرانمایه

دارد(رادفر، ۱۳۸۰: ۱۲۱). شاعری که هیچ ادعای زباندانی ندارد و شعر فارسی را تنها وسیله ای برای بیان افکار خویش می داند:

هندی ام از فارسی بیگانه ام ماه نو باشم تهی پیمانه ام

حسن انداز پیام از من مجوی خوانسار و اصفهان از من مجوی

(اقبال، ۱۳۷۶:اسرار خودی؟)

اقبال آشنایی به زبان فارسی را مدیون مطالعه ی دیوان شاعران بزرگ است و از آن جمله به مثنوی معنوی و غزلیات حافظ ارادت خاص داشت. مثنوی گنجینه ای است از قوافی و مضامین و تمثیلات و حکایت عرفانی که قالب و محتوای آن سرمشق و راهنمای اقبال به شمار می رود. نکته ها از پیر روم مولانا جلال الدین آموخته و خویش را در حرف او واسوخته است. در این پیوند است بسامد نام بزرگ راز آفرین این میدان و تفسیرگر عشق این سامان که ۷۲ بار از او با عنوان های پیر رومی، پیر روم، مرشد روم، پیر عجم، آخوند روم، پیر حق سرشت، پیر یزدانی، جلال، ملا جلال و مولانا سخن گفته است:

نکته از پیر روم آموختم خویش را در حرف او واسوختم

(همان: ۴۰۱)

حکایت در دل حکایت آوردن و از موضوعات پیش پا افتاده مضمون های تازه ساختن و به شیوه ی اهل کلام بینش خویش را به اثبات رسانیدن حاصل چشمگیر شاگردی اقبال در مکتب مولوی است:

پیر رومی مرشد روش ضمیر کاروان عشق و هستی را امیر

منزلش بهتر از ماه و آفتاب خیمه را از کهکشان سازد طناب

نور قرآن در میان سینه اش جام جم شرمنده از آیینه اش

از نی آن نی نواز پاکزاد باز شوری در من فتاد

(همان، ۳۸۸)

با این وجود در مواردی که سبک شعر اقبال بـه مولانـا نزدیـک مـی شـود از نظـر جوهر شعری آن دو را غیر قابل مقایسه می یابیم. اقیـانوس بیکـران خیـال و جهـان وسـیع اندیشه های مولانا فاصله بسیار با جویبار خیال و دشت اندیشه ی اقبال دارد.

قسمت دیگر از اندیشه ها و ارادات غیبی اقبال همانست که به شکل غـزل جـاری است. سبک اشاری و رمزی حافظ و اصطلاحات عرفانی، استعارات و کنایات و نیز اوزان و قوافی که در غزل ابداع نموده است اقبال را شیفته ی خود ساخت و به همین جهت حـافظ را پیشوا و سرمشق خود در غزلسرایی قرار داد. البته این عشق و علاقه فقـط بـه اسـلوب و سبک سخن حافظ بود نه به فکر و راه او. اقبال هم مانند حافظ نکته چینی و به گزینی آثـار گذشتگان و هم عصران خود را کرده است. با ایـن وجـود وی متفکـری اسـت کـه مـسایل فکری، ادبی و زبانی مأخود از آثار گذشتگان را با افکار فلـسفی، ذوقـی و احـساسی خـود آنچنان زیبا و هنرمندانه در آمیخته وکلامی خلق کرده که لطافت و حلاوت آن را مشتاقانش به ویژه در ایران به جان می خرند.

در این خصوص باید خاطرنشان ساخت که اگر چه شعر اقبال رنگ و بـوی شـعر شاعران قدیمی همچون حافظ و مولانا دارد، ولی این بدان معنا نیست کـه از مـسایل روز و روح و عصر زمان خود بی بهره باشد. به قول خواجه عبدالحمید عرفانی بـا انـدکی تـسامح «دیوان غزلیات اقبال» را می توان دیوان حافظ قرن بیستم خواند و از او با تعابیری همچـون «رومی عصر»و «حافظ عصر»یاد کرد.

شاعران دیگر که نظر اقبال را به خود جلب کرده اند و از آنان در شـعر خـود یـاد کرده است از همه مهمتر فردوسی، منوچهری، ناصر خسرو، شیخ فرالـدین عطـار و سـعدی است که گاه مطلبی از ایشان نقل نموده یا مصرعی و بیتی تضمین کـرده و یـا بـا نظرایـشان معارضه نموده است. چنانکه در قصه «یکی قطره باران زابـری چکیـد» بـا سـعدی معارضـه

نموده است. وی در آثار خود از اندیشمندان ایرانی همچون ابن سینا، امام فخر رازی، امام محمد غزالی، فخرالدین عراقی و کیلم کاشانی نیز به بزرگی یاد کرده است.

اقبال در ایران آویزی و روش بهره یابی از شاعران ایران به غالب دهلوی وامدار است بدانسان که غالب رندی حافظ رابه هند رساند و خود رند هند شد و اقبال شور مولوی را به شبه قاره کشاند و مولانای آن سامان گردید. این دو با مکتب ویژه و سبک استواری که از خود برجای گذاشته اند تقلید را بر مقلدان دشوار و گاه راه را بر پویندگان نا سپردنی نمودند و آنان را به تکرار سبک خود وا داشتند. یکی از نشانه های عظمت مکتب و سبک ادبی این است که پیروی یا تقلید از آن شیوه دشوار باشد. چنانکه در ادبیات انگلیسی هیچکس نتوانسته است آثاری چون شکسپیر خلق کند ولی خلیل عظیمی از ایبسن و برنارد شاو تقلید کرده اند. هیمن اتفاق در ادبیات اردو برای غالب دهلوی پیش آمده است و هیچکس نتوانست سبک نکارشی وی را تقلید کند. به همین ترتیب هم موفقیتی نصیب مقلدان شیوه ی نگارش اقبال که می توان آن را به جرأت سبک اقبال نامید، نشد.

می توان گفت که اقبال در همه ی سبک های شعر فارسی اعم از خراسانی، عراقی و هندی سروده است، اما نه در لفظ و نه در معنی دنباله رو و مقلد کسی نبوده است. در سخن او جزالت و انسجام سبک خراسانی و صلابت سبک عراقی و مضمون تراشی و نکته یابی سبک هندی به چشم می خورد. با وجود این وی با درایت و استعداد فکری خود توانسته از نظر محتوی مفاهیم بسیاری از بزرگان شعر و ادب اتخاذ نموده از نظر زبانی هم رنگ و صبغه محلی را بر ساختار و نحو زبان فارسی شاعران مورد نظر خود بزند و در نهایت سبکی خلق کند که از آن اوست و بخشی از لطف و زیبایی کلام او هم به همین جهت است. اقبال خود به این نکته اذعان داشته و در ابیات زیر آن را یاد آور شده است:

غوطه ها زد در ضمیر زندگی اندیشه ام

تا به دست آورده ام افکار پنهان شما

مهر و مه دیدم نگاهم برتر از پروین گذشت

ریخـــــتم طرح حرم در کافرستان شما

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۵۴)

اقبال سادگی و سلاست، در بیان و احساس و کاربرد تشبیهات و اشـارات سـاده و طبیعی را از سبک خراسانی و شاعران برجسته این سبک گرفته است. البته ایـن ویژگـی هـا در سراسر اشعار اقبال به چشم نمی خورد، زیرا او از شاعران دروه های بعـد و سـبک آثـار آنان نیز غافل نمانده است. بویژه سبک عراقی و شاعران برجـسته آن مولـوی و حـافظ (بـه نحوی که پیشتر اشاره شد) در آثار او نمود کامل دارد. وی رنگینی کلام و گـاه آوردن انـواع صنایع لفظی و معنوی از جمله ذکـر تـشبیهات و اسـتعارات نـادر و تلمیحـات و ترکیبـات غریب را از سبک عراقی به وام گرفته است (رادفر، ۱۳۸۰: ۱۲۳-۱۲۱).

بـسیاری از نویـسندگان ایرانـی و پاکـستانی تحـت تـأثیر جـو دانـشگاه هـا و محیط های آکادمیک سبک هندی را مبتذل شمرده اند و تأثیر پذیری اقبال از ایـن سـبک را انکار کرده و یا سعی در کمرنگ جلوه دادن آن داشته اند امـا شـواهد گـرایش او بـه سـبک هندی به حدی است که نمی توان ان را انکار کرد نمونه های زیر شاهدی بر این ادعاست:

ای بلبل از وفایـــش صد بار با تو گفـــــتم تو در کنار گیری باز این رمیده بو را

(اقبال، ۱۳۷۶: پیام مشرق؟)

بسی که غیرت می برم از دیده بینای خویش از نگه بافم به رخسار تو روبندی دگر

(همان)

استقبال اقبال از شاعران سبک هندی و نیز تضمین مصراع ها و ابیاتی از آنها در شـعرهایش دلیل دیگری به گرایش او به این سبک است:

صدق و صفاست زندگی، نشو و نماست زندگی

تا ابد از ازل بتاز، ملک خداست زندگی

(اقبال، ۱۳۷۶: جاویدنامه؟)

که در مصرع دوم آن عیناً در یکی از غزل های بیدل(از صاحبان سبک هندی)به مطلع زیر آمده است:

عمر گذشت و همچنان داغ وفاست زندگی

زحمت دل کجا بریم ؟ آبله پاست زندگی

از همه اینها گذشته اگر بدون پیش داوری به شعر اقبال بنگریم در می یابیم که جوهر شعری در آثاراو هر گاه که به سبک هندی نزدیک می شود افزایش می یابد و هر گاه که از آن سبک دور می شود فروکش می کند و به همین دلیل شعر اقبال از نظر جوهر شعری در نوسان بین قوت و ضعف است. تراکم این جوهر در غزل هایش از دیگر قالب هاست در دو بیتی ها و قطعات نیز جوهر شعرش رقیق تر از قالب های دیگر است(رجب زاده، ۱۳۷۶: ۴۹).

بدین ترتیب اشعار فارسی اقبال را که در بالغ بر۸۴۰۲ بیت سروده شده است می توان به سه بخش تقسیم کرد. بخشی از آن به سبک غالب دهلوی نزدیک است و بخش دیگر به سبک خراسانی، عراقی و هندی. سه دیگر برخاسته از سرچشمه ی ذوق و هنر و ابتکار وی است و به حق می توان آن را سبک اقبال نامید (حائری، ۱۳۸۱) و مهمترین مختصه آن ظهور قالب های نو در آن است که هم ایرانیان و هم فارسی زبانان آن را می پسندند و نیز از همین روست که شاعران و اندیشمندان عصر حاضر نیز زبان به تحسین او گشوده و وی را ستاره ی بلند شرق نام نهاده اند. ملک الشعرای بهار شاعر توانا و شهیر معاصر ایران این گونه از وی ستایش نموده:

عصر حاضر خاصه ی اقبال گشت — واحدی کز صد هزاران در گذشت

شاعران گشتند جیشی تا ر و مار — وین مبارز کرد کار صدهزار

(بهار)

ظهور قالب های نو را در کار اقبال باید از دو منظر توجیه کرد. نخست محوری بودن اندیشه در کار اقبال و نیاز اندیشه های شعری او به فضاهای متفاوت و باز برای ظهور و بروز. مهمترین عنصر از عناصر شعر اقبال اندیشه است. او در اصل خود را شاعر نمی داند و شعر را وسیله ای برای انتقال افکارش به شمار می آورد.

نه شعر است که بر وی دل نهادم　　گره از رشته معنی گشادم

به امیدی که اکسیری زند عشق　　مس این مفلسان را تاب دادم

(اقبال، ۱۳۷۶: ارمغان حجاز،؟))

پیام شرق اولین بار و در مه سال۱۹۲۳منتشر شد. چند سال پیش از منتشر شدن این کتاب اقبال خطاب به سید سلیمان ندوی چنین نوشت:«در حال حاضر مشغول پاسخ گویی به دیوان یک شاعر غربی هستم که تقریباً به اواسط آن رسیده ام .... من هرگز در شاعری ادبیات را به خاطر ادبیات در نظر نگرفتم و دقتی نیز در ظرافت و فن شعری نمی کنم. می خواهم در افکار شنونده انقلابی به وجود بیاورم. با در نظر گرفتن این مسأله هر فکری را که مفید بدانم کوشش می کنم که آن را بیان کنم و جای هیچ تعجبی نخواهد بود اگر نسل های آینده مرا شاعر تصور نکنند. به این دلیل که به هنر بسیار اهمیت داده می شود و رعایت این مسأله در حال حاضر برای من مقدور نیست. دو شاعر بزرگ آلمان وکیل دادگستری بودند گوته و اوهلند (Ohland). گوته فرصت کافی یافت تا به ظرافت های فنون شعری توجه بیشتری مبذول دارد. اما اوهلند تمام عمر در محاکم شرکت می کرد که در نتیجه موفق شد شعرهای زیادی بسراید و استعدادهایی که در درون او وجود داشت نتوانست به طور کامل شکوفا گردد» (جاوید اقبال۱۳۷۵: ۱۹).

به عبارتی اهمیت شاعری اقبال بسیار کمتر از اهمیت اندیشه اوست. اقبال عقیده داشت که شعر و سایر انواع هنر باید سازنده و معنی دار و برای هدف عالی باشد همانطور

که در بالا اشاره شد از او نقل است که: در شاعری به زیبایی کلمات و فنون ادبی توجهی ندارم مقصودم این است که انقلابی در افکار ایجاد کنم. و در مثنوی«اسرار خودی»می گوید:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست　　　بت تراشی بنگری مقصود نیست

(اقبال، ۱۳۷۶: اسرار خودی؟)

غرضش از شاعری تعلیم و موعظه و ارشاد خلق بود و هرگز نمی خواست مانند تعدادی از شاعران عجم که شعرشان به شیون غلامان بیمناک از تازیانه ارباب شبیه است زاری و چاپلوسی کند. به عقیده ی وی شاعر باید آدم ساز و مربی ملت خود باشد:

شعر را مقصود اگر آدم گری است　　　شاعری هم وارث پیغمبری است

نغمه گر معنی ندارد مرده ایست　　　سوز آن از آتش افسرده ای است

(همان)

از این نظر اقبال تا حدی شبیه به ناصر خسرو است. شعر نمی گوید برای آنکه سخن خوشایند و زیبایی گفته باشد. شعر می گوید برای آنکه از آن خاصیت درمانی بجوید (اسلامی ندوشن: ۱۳۷۰: ۱۰). به همین سبب در کلام او وصف طبیعت نیست. غزل عاشقانه نیز نمی بینیم، اقبال برای زن یا معشوقه ای نمی سراید. موضوع شعر و مخاطب کلام او مردم هستند، انسان های زنده. شعر دوران مشروطه نیز تا اندازه ای همین خاصیت را دارد چون سروده های بهار و عارف و فرخی یزدی و امثال آن که حتی غزل را به بیان نظر سیاسی تبدیل کردند. با این تفاوت که اینان سرآینده انسان سیاسی، انسان معترضد در حالی که اقبال شاعر انسان دگرگون شونده است که باید تغییر را از خود شروع کند تا این خود بخود به تغییر اجتماع بیانجامد(همان: ۱۱).

در واقع اقبال به مخاطب خود می گوید «خود باش و دگر باش» فلسفه خودی او بازیافت اصالت است. به عبارتی از نیرو و ذخایر وجود خویش مایه گرفتن و به سر چشمه رسیدن است. راه نجات شرق را در باور داشته های خود و جستجوی خود و جستجوی

جوهر عشق و راز و در عقیدت و فکرت خویش می داند تا آنگاه به خدمت و پیشرفت غرب نظر اندازد و آینده ای از آن دو بسازد و از این رهگذر بتواند به این و آن بنازد. از این روست که آموختن پرواز را از دیگران مباح و پریدن با بال بیگانگان را با تأکید حرام می شمارد و می گوید:

مثل آئینه مشو محو جمال دگران | از دل و دیده فرو شوی خیال دگران

در جهان بال و پر خویش گشودن آموز | که پریدن نتوان با بال و پر دگران

(اقبال، ۱۳۷۶: پیام شرق؟)

گر چه تاریخ ادبیات فارسی را شاعران پارسی گوی شیرازه بندی کرده اند، ولی از صدها شاعر که دیوان دارند و شرح احوالشان در تذکره ها مدون است فقط چند نفر انگشت شمار هستند که هدف عالی سیاسی یا عرفانی و اجتماعی داشته اند و مداح و متملق نبوده اند. بی شک یکی از این جمع معدود عدامه شیخ محمد اقبال لاهوری است. در پرتو طبع موزونی که داشت اگر چه فارسی سخن نمی گفت و در ابتدا از قالب هایی که برای اشعار فلسفی و عرفانی در فارسی وارد و موجود بود بهره می برد، اما بعدها خود قالبی با سبک و شیوه های خاص به وجود آورد که در فارسی سابقه نداشته است.

از جمله خصوصیات شعر اقبال آن است که مضامین تازه و اندیشه های نو را در قالب های کهن جای داده و الفاظ و تعبیرات مناسبی برای مقصود خود پیدا کرده که هم ایرانیان و هم فارسی زبانان آن را می پسندند. از اینها گذشته اقبال گاه برای شعر خویش قالب های نو آفریده است و به عبارت دیگر در آثارش به قالب های بر می خوریم که می توانیم آن را نوعی از شعر نو و طلیعه ی شعر نو بدانیم. این واقعیت را شاید بتوان از آشنایی اقبال با فرهنگ و ادبیات مغرب زمین دانست.

این نکته قابل تعمق است که اقبال تماس نزدیکی با شعر اروپا داشته و از حرکت های نوگرایانه ی آن خطه به خوبی با خبر بوده است. درک اقبال از ضرورت نیاز به

نوگرایی در شعر فارسی نیز برگرفته از همین آشنایی است. از این روست که شاعران و اندیشمندان عصر حاضر نیز زبان به تحسین او گشوده و نفوذ اندیشه ها و سبک اقبال را می توان به وضوح در پاره ای از نمونه های شعر معاصر و نو نیز در فارسی از سهراب سپهری و احمد شاملو و دیگران یافت که فرصت پرداختن به تمامی زوایای آن در این مقال نیست و خود نیازمند نوشته دیگری است. اما همزمان با انتشار مجموعه «پیام شرق» که مهمترین بخش تلاش او را برای نوگرایی در عرصه شعر در بر می گیرد نیما یوشیج نیز سرگرم پی ریزی بنیان های شعر نو در فارسی بود. حرکت نیما در عرصه نوآوری ماندگار ماند و پیروان فراوانی یافت اما حرکت نوگرایانه اقبال بی پشتوانه ماند و جز خودش هیچ کس دیگری را به تحرک وانداشت و پیروی نیافت. بنابراین با اینکه اقبال به سبک گذشته شعر می سراید اما به تمام معنا شاعری نو است و این نو بودن نه در ترکیب شعر، بلکه در نفش و طراوت اندیشه و خلاقمندی اوست.

نتیجه

پایان سخن اینکه اقبال شاعر آزاده ای است که همه عمر را صرف آگاهی و رهایی معاصرانش ساخت. مشرق زمین مدیون اندیشه های والای اوست و چه بجاست اگر او را ستاره بلند شرق نام نهاده اند. شاعری که برای انسانیت و زندگی دلسوزاند و تا انسانیت و زندگی هست یادش نیز زنده خواهد ماند.

منابع

۱- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۰) **دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز**، تهران: انتشارات امیر کبیر

۲-اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۶)**کلیات اشعار فارسی**، با مقدمه احمد سروش، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سنایی

۳- برنی، مظفر حسین (۱۳۶۴) **نقش اقبال در ادب فارسی-هندی**، ترجمه مهدی افشار، تهران: وزارت ارشاد اسلامی

۴- بقایی، محمد (۱۳۸۲) **اقبال و مفهوم سرزمین مادری**، نشریه انتخاب شماره ۸۸/۱/۱۷

۵- حائری، محمد حسین (۱۳۸۱) **اقبال لاهوری و گفتگوی تمدن ها**، نشریه اطلاعات شماره ۸۱/۹/۲۸

۶- خیر خواه، مسعود (۱۳۶۰) **تجدید تجربه دینی**، نشریه تابان، شماره۳۱

۷- رادفر، ابولقاسم (۱۳۸۰) **سبک و درون مایه شعر اقبال لاهوری**، مجموعه مقالات همایش علامه اقبال، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه

۸- رجب زاده، شهرام (۱۳۷۶) **گزیده شعرهای اقبال لاهوری**، تهران: انتشارات قدبانی

۹- رزمجو، حسین (۱۹۹۹) **قطره اشکی بر تربت اقبال**، لاهور، چاپخانه طیب اقبال لاهورتهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۰- رزمجو، حسین (۱۳۸۰)**عظمت و محبوبیت علامه اقبال لاهوری از دیدگاه ایرانیان**، مجموعه مقالات همایش علامه اقبال، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

۱۱- ظهورالدین، احمد (۱۳۸۵) **تاریخ ادب فارسی در پاکستان**، جلد اول، ترجمه شاهد چوهدری.

۱۲- عراقی، غلامحسین (۱۳۸۱)**علم شرقی و غربی ندارد،** مروری به زندگی و افکار اقبال لاهوری: نشریه ابرار، شماره ۷۱/۷/۱۷

۱۳- مشایخ فریدونی، محمد حسین (۱۳۵۷) **اسرار خودی و رموز بی خودی علامه شیخ محمد اقبال لاهوری،** تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

۱۴- معزالدین، محمدسید (۱۳۷۰)**اقبال و اندیشه خود آگاهی،** نشریه دانش، شماره۶۶و۶۷

۱۵- مقدم صفاری، شهین (۱۹۹۹) **شرق و غرب در کلام اقبال،** لاهور: چاپخانه طیب اقبال لاهور

دکتر علی فتح اللهی
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

رموز نیل به خودآگاهی در نظام فکری اقبال لاهوری

چکیده

اقبال لاهوری از شخصیت‌های ممتاز و مؤثر در تجدید حیات دینی و ملّی مسلمانان است. مسألهٔ «خود» از مسایل بنیادی و پیچیده‌ی علوم انسانی و از مبانی فلسفه‌ی اقبال است. واژه ی «خودی» از جمله اصطلاحاتی است که در فرهنگ اقبال لاهوری نیاز به ژرف بینی دارد. تعالیم ژرف قرآن کریم درباره‌ی «من» جاودانه‌ی آدمی، عرفان پویای مولوی، تحرّی حقیقت هندویی، و عقاید فلاسفه متأخر غربی مانند هگل، نیچه، فیخته در شکل‌گیری فلسفه‌ی «خودی» او تأثیر بسزایی داشته است.

به زعم اقبال عنصر «خودی» یگانه مدخل معرفتی شخصیت انسان است. وی تنها هدف خلقت آدمی را تلاش در راستای استحکام خودی بر می‌شمرد. اقبال تقویت این گوهر اصیل را موجب تسخیر و تسلط بر جهان می‌خواند. کمال خودی در حقیقت کمال وجودی هر فرد است و کمال اجتماع نیز وابسته به کمال خودی افراد است.

آشنایی عمیق اقبال با آثار اصیل عرفانی و افکار مولوی به جوهر اندیشه او رنگ و نیروی تازه‌ای بخشید. شایان ذکر است که اقبال با پاره‌ای ازسنّت‌های صوفیانه مانند غفلت از خویش، فنای عرفانی، نیازمندی و سؤال از غیر مخالفت می‌ورزد. وی این امور را سبب تلاشی خودی و ضعف اعتماد به نفس آدمی تلقی می‌کند. بنابر این او تأکید دارد که انسان باید هر چیز را در درون خود جستجو نماید. اقبال، عرفان یونانی افلاطون را امری معقول و تهی از ذوق عمل خوانده که تأثیر آن مایه رکود ادبیات ملل اسلامی نیز شده است. وی

عواملی همچون علم، عقلانیت، اجتهاد و عمل‌گرایی را در سایه‌ی عشق و شور دینی، برای تقویت عنصر خودی ضروری می‌شمرد.
اقبال با اشاره به عناصر مقومِ خودی و بررسی آسیب‌های آن، برای تربیت این گوهر اصیل انسانی سه مرحله‌ی «فرمان‌پذیری»، «ضبط نفس» و «نیابت الهی» را توصیه می‌کند.

واژگان کلیدی: اقبال، خودی، بی‌خودی، عرفان و انسان.

مقدمه

محمد اقبال لاهوری(۱۲۹۴-۱۳۵۷هـ .ق ۱۸۷۷-۱۹۳۷م). شاعر و متفکر مسلمان شبه قارَه ی هند و پاکستان است که زبان‌های فارسی و عربی را در مدارس قدیمه سیالکوت به روش سنتی فراگرفت. پدرش با اهل سلوک مصاحبت داشت و به محیی الدین ابن عربی ارادت تمام داشت و آثار وی را در خانه مطالعه می‌کرد (مجتبائی، ۱۳۸۵: ج۹: ۶۲۴).

آشنایی اقبال با مقدمات عرفان نظری و اصطلاحات خاص آن از همین روزگار آغاز شد. چون پدر اقبال به سلسله‌ی قادریه تعلق خاطر داشت، اقبال نیز در آغاز جوانی به این سلسله پیوست (همان: ۶۲۴).

در سال‌های اولیه قرن بیستم سروده‌های اقبال نخست رنگ صوفیانه و عشق عرفانی داشت و از سبک شعر سنتی اردو پیروی می‌کرد، اما به سبب مسایل سیاسی در تجدید حیات ملی مسلمانان در برابر اکثریت هندو مذهب به تدریج رنگ سیاسی اجتماعی به خود گرفت (همان، ۶۲۴).

وسعت مطالعات اقبال در تاریخ آرا و اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام، حکمت مشائی و اشراقی، آرا و مکاتب عرفانی، جریان‌های فکری و فرهنگی در جهان اسلام و دنیای غرب در آثار او به خوبی پیداست (همان: ۶۲۵).

کسانی مانند سید احمدخان، نظیراحمد دهلوی و اندیشه‌های جلال الدین مولوی بلخی بر افکار اقبال تأثیر تمام داشته است. البته وی با افکار هگل، نیچه و برگسن نیز آشنا بود و تأثیر اندیشه ی آنان در ساختار فکر و فلسفه‌ی اقبال بسیار عمیق و سازنده بوده است (همان: ۶۲۶/۹). در عین حال، وی هرگز مسحور بینش تجربی مدارانه، اما تهی از معنویّت اندیشمندان مغرب زمین نشد و فلسفه‌ی آنان را به تنهایی برای نجات بشریّت کافی نمی‌دانست، لذا وی فلسفه‌ی نوین خویش را بنا نهاد. فلسفه‌ی خودی چکیده‌ی اندیشه و تراوش احساس پاک مردی است که همواره می‌اندیشیده و تنها به حقیقت عشق می‌ورزیده است.

در این نوشتار اصول نظریه‌ی دینی- اجتماعی و فلسفی-عرفانی اقبال لاهوری بررسی می شود. با مروری کوتاه بر پیشینه‌ی اندیشه‌ی «خودی» اقبال به تبیین مفهوم نظریه‌ی «خودی» از منظر او می‌پردازیم. در ادامه بحث ضمن بیان مراحل کمال انسانی وعوامل مؤثر شکل گیری آن به آسیب‌شناسی نظریه‌ی خودی نیز خواهیم پرداخت.

پیشینه‌ی «فلسفه‌ی خودی» اقبال

هرکس می‌داند که یک «من» ناشناس در فراسوی افق محسوس وجودش خانه دارد. خبر این ناشناس به گونه‌های مختلف از زبان فرزانگان بشر شنیده شده است. چگونگی تعبیر هرکس به زمینه‌ی انفعالی و جهان‌بینی او بستگی دارد. اینک به بررسی زمینه‌های انفعالی اقبال لاهوری، فیسلوف ذوفنون دنیای اسلام می‌پردازیم.

برخی برآنند که فلسفه‌ی خودی اقبال آمیزه‌ای از عقاید ایده‌آلیزم هگل، ابر انسان نیچه، بینش هندویی «تحرّی حقیقت»، نظریه‌ی فیخته درباره‌ی «من»، عقاید مگ‌تاگارت و احمد سرهندی در زمینه استقلال «منِ دانی» و «منِ عالی»، عرفان پویای مولانا و دیدگاه قرآن درباره‌ی جاودانگی «من» آدمی است (بقایی، ۱۳۸۰: ۹). در میان معاصران، اقبال سخت شیفته‌ی اصلاح‌طلبِ خردگرایی به نام سیداحمد خان بود(عبدالحکیم، ۱۳۶۲: ۲۲۵). دکتر زرین کوب نیز خودی را در فلسفه‌ی اقبال به معنی لفظ (Moi Ego) نزد فلاسفه‌ی اواخر قرن نوزدهم دانسته است. (ر.ک: رکنی یزدی، ۱۳۸۷: ص۳۵) به نظر می‌رسد که اقبال شکل‌گیری فکرش به نوعی کشف و عنایت نیز قائل است.

مسنج معنی من درعیار هند و عجم

که اصل این گهر ازگریه‌های نیم‌شبی است

(اقبال، ۱۳۸۲: ۲۰۹)

اقبال کشف خودی را از طریق معرفت شهودی و تجربه‌ی باطنیِ بدون واسطه، امکان پذیر می دانست. با وجود اظهار ارادت تام اقبال به پیرِ رومی (اقبال، ۱۳۸۲: ۲۷) و آشنایی او با مبانی عرفان نظری محیی الدین، برخی برآنند که اقبال فلسفه‌ی خودی را در برابر عقیده‌ی وحدت وجود صوفیان ابراز کرده است، اما به خلاف فنای اراده‌ی صوفیه، وی نتیجه‌ی عملی نظریه‌ی خودی را کوشش برای تخلق به اخلاق الهی می‌داند (سعیدی، ۱۳۳۸: ۱۶و ۶۵).

بدون تردید اقبال برای شناخت حقیقت خودی سه راه معروف «فلسفه، عرفان و دین» را می‌پیماید و سرانجام اسلام را یگانه راه شایسته وصول بدان می‌یابد (صباغیان، ۱۳۸۷: ۲۱۷).

نظر اقبال لاهوری نسبت به عرفان و تصوف اسلامی در مدت زندگی فکری او در تغییر و تحول بوده است. وی از دوران نوجوانی با موضوعات عرفانی انس و آشنایی داشته

و در رساله دکتری خود به بحث وحدت وجود از نظر ابن عربی و عبدالکریم جیلی پرداخته است.

پس از بازگشت از اروپا و در پی مطالعات نقادانه‌ی بعدی و تحت تأثیر افکار شوپنهاور، نیچه و برگسن درباره‌ی تصوف و روش صوفیانه با اشعار حافظ، افکار ابن عربی و عرفان وحدت وجودی و آداب خانقاه نشینی و جنبه‌های زاهدانه‌ی تصوف اسلامی به مخالفت پرداخت (مجتبائی، ۱۳۸۵: ۶۲۸/۹).

ای زاهد ظاهربین! گیرم که‌خودی فانی است　　لیکن تو نمی‌بینی توفان به حباب اندر

(اقبال، ۱۳۸۲: ۳۴۹)

شایان ذکر است که اقبال در عین جذب و دریافت آرمان‌های بیگانه‌ی غربی، توانست در فکر و روح خود شرقی باقی بماند. اقبال مرد دین و معرفت و تعقل است. او حقیقت دین و عرفان را با وجدان بیدار، در عمق درونش می‌یابد. آشنایی عمیق اقبال با افکار مولوی نه تنها درشاعری و قدرت بیان او به زبان فارسی تأثیر داشته، بلکه به جوهر اندیشه-ی او رنگ و نیروی تازه‌ای داد و نظام فلسفه‌اش را انسجام بخشید. تأثیر مولوی تا پایان عمر در حیات فکری و روحی اقبال بر جای بود. وی مست از صهبای کلام پیرِ الهام بخشش، مولوی، خود را موجی مقیم در دریای او می‌داند که او با انفاسش زندگی می‌کند.

پیر رومی خاک را اکسیر کرد　　از غبارم جلوه‌ی تعمیر کرد

موجم و در بحر او منزل کنم　　تا دُر تابنده‌ای حاصل کنم

(همان: ۲۷)

باوجود آنکه پاره‌ای از افکار و اصول عقاید وی از عرفان و تصوف اقتباس شده بود، اما با زندگانی صوفیان و رویّه‌ی عملی آنان مخالفت می‌ورزید (مینوی، ۱۳۸۷: ۹۲). اقبال ادعا می‌کند که تحقیر و تخفیف صوفیانه‌ی عقل سابقه‌ی دینی ندارد (سرگلزایی، ۱۳۷۸: ۱۰). او همچنین با گوشه نشینی و جبراندیشی بسیاری از صوفیان نیز

جداً مخالف است (رکنی یزدی، ۱۳۸۷: ۳۴). برخی تناقض گویی اقبال را به نقادی و ارزیابی علمی عرفان ربط می‌دهند. به عبارت دیگر اقبال مبانی نظری و عملی تصوف را در ترازوی خرد و تجربه می‌سنجد و عرفان را به محک قرآن و سنّت می‌زنند (همان: ۳۴).

به بند صوفی و ملا اسیری	حیات از حکمت قرآن نگیری
به آیاتش تو را کاری جز این نیست	که از یاسین او آسان بمیری

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۳۴)

اقبال، عرفان یونانی افلاطون را امری معقول و تهی از ذوق عمل می‌خواند، و برآن است که تأثیر عظیم مسلک گوسفندی افلاطون یونانی، ذهن و جان صوفیان را سست و ادبیات اقوام اسلامی را به رخوت کشانده است.

قوم‌ها از سکر او مسموم گشت	خفت و از ذوق عمل محروم گشت

(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۱)

بنابر این اقبال نظریه‌ی خودی را از گذشتگان تقلید نموده و آن را با ویژگی‌های خاص و برای انسان های قرن بیستم طرح نموده است. وی این اندیشه‌ها را درذهن خود نقد و تحلیل کرده و سرانجام به هم آمیخته و عصاره خاص خود را از آنها تحت عنوان فلسفه‌ی «خودی» پدید آورده است.

۳- انسان و جهان از دیدگاه اقبال لاهوری

هدف ادیان الهی کشف اسرار خودی و رساندن آدمی به معرفت نفس است. بدون تردید معرفت زمانی تحقّق می یابد که ۱) واقعیتی در خارج تحقّق داشته باشد تا بتواند معلوم واقع شود.۲) واقعیتی به نام انسان باشد تا شأنیّت عالم شدن را داشته باشد. ۳) رابطه-ای بین انسان و عالم واقع تصور کردنی باشد. بنابراین ارکان اصلی شناخت عبارت است از

علم، عالم و معلوم. اقبال عالم را طبیعتی خلاق می‌داند که اراده‌ای بر آن حاکم است. این جهان در برابر خدا به معنی موجود علی‌حده‌ای نیست، بلکه جزیی از ابداع نامتناهی ذات برتر خداوند است. (عبدالحکیم، ۱۳۶۲: ۲۳۶/۴) اقبال باتأسی از تأثیرگذاری عمیق الهی، جهان طبیعت را نه ایستا و ثابت، بلکه پویا و درجریان دایمی تصور می‌کند (اقبال، بی‌تا: ۵۳).

ازنظر اقبال انسان نیز موجودی مختار است که خداوند آزادی او را تضمین کرده است. اقبال ظهور انسان‌ها یا «من» های مجهز به قدرت ذاتی و اعمال پیش‌بینی نشده را در حکم محدود ساختن قدرت ذات یا «من» فراگیر می‌داند، ولی آن محدودیت خارجی نبوده، بلکه ناشی از اختیار خلاق خداوند است (عبدالحکیم، ۱۳۶۲: ۲۳۸/۴).

از دیدگاه اقبال، خودشناسی و جهان‌شناسی موجب شناخت سنت‌های الهی می‌شود. وی به خلاف صوفیان، فیلسوف واقع‌گرایی است که تحت تأثیر قرآن، جهانِ عینی را منبع معرفت دانسته و برای طبیعت و قوای آن اصالت قایل است (اقبال، بی‌تا: ۱۴۷). وی در تبیین نقش اثر بخش آیات وحی می‌گوید:

تا ز قرآن پاک می‌سوزد وجود　　　از تلاوت یک نفس فارغ نبود

(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۱۵)

اقبال لاهوری تحت تأثیر هستی‌شناسی قرآن، انسان را برتر از همه‌ی اجزای عالم وجود می‌داند. وی همین انسان صاحب کرامت را فیضی از فیوضات حضرت حق تلقی می‌کند.

این جهان چیست؟ صنمخانه‌ی پندار من است　　　جلوه‌ی او گرو دیده‌ی بیدار من است

ای من از فیض تو پاینده نشان تو کجاست؟　　　این دو گیتی اثر ماست نشان تو کجاست

(همان: ۲۴۲)

هستی حقیقی از منظر اقبال زمانی معنی پیدا می‌کند که آدمی نصیبی از تجلی جمال سرمدی حضرت حق برده باشد.

چیست بودن؟ دانی ای مرد عجیب　　　از جمال ذات حق بردن نصیب

من کیم؟ توکیستی؟ عالم کجاست؟　　　در میان ما وتو دوری چراست؟

(همان، ۱۳۸۲: ۴۳۶و۴۳۸)

اقبال با هیچ‌یک از امور انسانی بیگانه نبود و در واقع وضع فرد را جدای از خود جهان نمی‌دید. او جهان مادی را مایه ی گسترش خودی و سبب نیل به کمال می‌داند.

برون از خویش می بینی جهان را　　　در و دشت و یم وصحرا وکان است

جهـان رنگ بو گلدسـته‌ی ما　　　ز مـا آزاد و هـم وابسته‌ی ما

خودی او را به یک تار نگه بست　　　زمین و آسمـان و مهر و مه بست

(همان: ۲۹۵)

به زعم اقبال عالم هستی طفیل وجود آدمی است، لذا جوهر کاینات و اساس آفـرینش، «خویشتن داری» یا همان «خودی» است.

همه آفاق که گیـرم به نگاهـی او را　　　حلقه‌ئی هست که از گردش پرگار من است

هستی و نیسـتی از دیدن و نا دیـدن من　　　چه زمان وچه مکان،شوخی افکار من است

(همان: ۲۴۲)

در نظر اقبال بشر هنوز باید وجود خویش را متجلّی سازد و حتی تمـام قـوای ذهنـی و مادی خود را دریابد. البته این کار با فنای مورد نظر صوفیان یعنی فنـای در ذات پروردگـار ممکن نیست، زیرا قطره تا از دریا دور نماند، نمی‌توانـد صـفات دریـا را در خـود پـرورش دهد.

من عیش هم آغوشی دریا نخریدم　　　آن باده که از خویش رباید نچشیدم

(همان: ۱۸۸)

اقبال درحکایت گوسفند زیرک و شیران شکار براصالت جهان عینی تصریح دارد. وی عقیده و اندیشه‌ی عارفان مسلمان و اندیشمندان وحدت وجودی هندو همچون «شانکارا» که جهان را صنمخانه‌ی پندار و مرتعی موهوم و هیچ و پوچ می پندارند، دینِ «گوسفندی» می خواند. از نظر اقبال اینان اقوام مغلوبی هستند که با توصیه به غفلت از خویش و نفی خودی، همواره اخلاق اقوام و همت شیران را سست و ضعیف می‌سازند.

این علفزار جهان هیچ است هیچ	تو برین موهوم ای نادان مپیچ
آن که کردی گوسفندان را شکار	کرد دین گوسفندی اختیار
آمدش این پند خواب آور پسند	خورد از خامی فسون گوسفند
با پلنگان سازگار آمد علف	گشت آخر گوهر شیری خزف

(همان: ۴۰)

مفهوم خودی از نظر اقبال

برخی برآنند که نظریه‌ی «خودی» که از مبانی فلسفه‌ی اقبال است، در حقیقت بسط و گسترش افکار نذیر احمد است که اقبال آن را با بیانی فلسفی و نگرشی ژرف‌تر اظهار می-دارد. اقبال در منظومه‌ی «اسرار خودی» حیات فردی را مطرح می‌کند و در منظومه‌ی «بیخودی» حیات اجتماعی را.

نظریه‌ی «خودی» عبارت است از خودآگاهی، خودیابی، خودشدن و همه‌ی امکانات خویش را متحقق ساختن (نقوی، ۱۳۵۸: ۴۱). پس «خودی» از جمله اصطلاحاتی است که در فرهنگ اقبال لاهوری نیاز به ژرف‌بینی دارد. این نظریه‌ی خودی مبنای همه‌ی افکار و نظریات او قرار می‌گیرد. «خودی» انسان بنیاد شخصیت و هویّت فردی و مرکز حیات و مرکز ثقل وجود اوست، و کمال خودی در حقیقت کمال وجودی هر فرد است. کمال

اجتماع وابسته به کمال خودی افراد است، و فردیّت هر فرد انسانی جلوه‌ای از فردانیّت ذات الهی است (مجتبائی، ۱۳۸۵: ۶۲۷/۹).

خودی را از وجود حق وجودی — خودی را از نمود حق نمودی

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۵۵)

اقبال خودی را نقطه‌ی نوری می‌خواند که شرار زندگی ما از آثار اوست.

نقطه‌ی نوری که نام او خودی است — زیر خاک ما شِرار زندگی است

(همان: ۳۳)

اقبال بر آن است که دستگاه موسیقی حیات، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد. (اقبال، بی‌-تا: ۱۳۷) وی در زبور عجم نیز همین معنا را مورد تأیید قرار داده و می‌گوید:

ساز تقدیرم و صد نغمه‌ی پنهان دارم — هرکجا زخمه‌ی اندیشه رسد تار من است

(اقبال، ۱۳۸۲: ۲۴۲)

خودیِ اقبال اسیر تاریخ و طبیعت نیست، بلکه خالق تاریخ است. بنابراین جایگاه انسان فراتر از دایره‌ی جبر و اختیار است (مجتبائی، ۱۳۸۵: ۶۲۸/۹). خود اقبال در نامه‌ای به نیکلسن تصریح می‌کند که کلمه‌ی «خودی» به معنای وسیعی به کار رفته و به معنای «میل» و «آرزوی بلعیدن و به خود جذب کردن است. عالی‌ترین شکل این معنا ایجاد ارزش‌ها و ایدآل‌ها و تلاش برای تحقّق آنهاست (سروش، ۱۳۴۳: ۴۹). برخی بر آنند که خودی به یک معنا همان «تشخص» و «وجود مطلق» و «هستی ناب» است که بدون آن هیچ چیزی وجود خارجی ندارد (بقایی، ۱۳۸۰: ۲۳). به زعم وی خودی در اندیشه چهار بعد دارد: ۱)هستی یگانه‌ی خدا و طبیعت. ۲) وحدت نوع انسان. ۳)وحدت اقوام و ملل. ۴)وحدت آئینی امت اسلام در کره ی ارض و عمق تاریخ (همان: ۲۴)

اقبال یگانه هدف خلقت آدمی را تلاش در راستای استحکام خودی بر می شمرد. اقبال تقویت این گوهر اصیل را موجب تسخیر و تسلط بر جهان می‌خواند. اقبال می‌گوید: وقتی ما به مقام خودآگاهی و خودیابی می‌رسیم و خودی خویش را متحقق سازیم، شخصیتی تاریخ‌ساز همچون سلمان، ابوذر و بلال می‌شویم، نه شخصیتی ساخته‌ی تاریخ (نقوی، ۱۳۵۸: ۴۳).

خویش را چون از خودی محکم کنی تو اگر خواهی جهـــان بر هم کنی

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۴)

هدف اصلی نظام فکری و فلسفی اقبال کشف خودِ خویش و تحقّق بخشیدن به «منِ» فردی و اجتماعی انسان است (نقوی، ۱۳۵۸: ۴۰). به زعم اقبال فردانیت ذات الهی مانند فنای صوفیه یعنی فنا در ذات حق و یکی شدن با خدا نیست، بلکه رسیدن به کمال قرب است. شایان ذکر است که اقبال با سنّت صوفیانه سؤال از غیر - حتی از خضر (ع)- مخالفت می‌ورزد.

ای خنک آن تشنه کانـــدر آفتاب می نـــخواهد از خضر یک جام آب

(اقبال،۱۳۸۲: ۵۴)

خودی در منظر اقبال از چنان عظمتی برخوردار است که پیکره‌ی هستی را از آثار آن می‌شمرد:

پیکر هستی ز آثار خـــودی است هرچه می‌بینی ز اسرار خودی

خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکـــارا عـالم پنـــدار کرد

قطره چون حرف خودی از بر کند هســـتی بی‌مایه را گوهر کند

(همان: ۵۴)

وی غفلت از خویشتن را سبب تلاشی خودی و تضعیف اعتماد به نفس تلقی می‌کند. بنابراین او تأکید دارد که هر چیز را در درون خود باید جست.

اندرون تست سیل بی‌پناه   پیش او کوه گران مانند کاه

(همان: ۴۶۴)

بنابراین هرچه انسان، خودی یعنی هویّت فردی را بیشتر اثبات و تقویت کند، به فردانیّت ذات حق نزدیک‌تر خواهد شد و هر چه خودی ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، انسان از خدا دورتر است. لذا «انسانِ به‌خود کسی است که از موقعیت وجودی، فردی و اجتماعی خویش آگاه باشد و درصدد تحقق امکانات وجودی خویش است (نقوی، ۱۳۵۸: ۴۱).

مراحل کمال انسان خودآگاه

اقبال راه رسیدن به کشف و بالندگی خودی را فقط «ایمان» و «دین» تشخیص داده است. اما باید توجه داشت که ایمانِ اقبال، باورهای ذهنی یا تقلیدی و یا حتی فلسفی و کلامی به یک مفهوم مجرّد به نام خدا یا احکام و تکالیف دینی نیست، بلکه نوعی آگاهی و معرفت شهودی و بدون واسطه حقیقت است که در بستر نوعی تجربه‌ی باطنی حاصل می‌شود. پس انسان به خود، انسانی است خداگونه که ویژگی های خاص خدایی مانند: عشق، قدرت، جمال، علم، آگاهی و اراده و ... در او متجلی شده است (همان، ۱۳۵۸: ۴۹؛ ونیز اقبال، ۱۳۸۲: ۲۷). به طور کلی اقبال برای تربیت و رشد خودی در انسان سه مرحله یا مقام قائل شده است:

۱-۵- **مقام اطاعت**: که همان پیروی از احکام الهی و تقیّد بدان است. سر به اطاعت سپردن در این مقام تسلیم شدن به جبری است که طبیعت و سرشت آدمی را نیک می شناسد.

در اطاعت کوش ای غفلت شعار   می شود از جبر پیدا اختیار

ناکس ار فرمان پذیرد کس شود   آتش ار باشد ز طغیان خس شود

(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۶)

۲-۵- مقام ضبطِ نفس: که همان مرحله‌ی تربیت قوای نفسانی و عقلانی است و تصفیه نفس از آلایش ها، تحصیل فضایل اخلاقی، و توسل به نیروی خلاقه‌ی عشق و کشش تعالی‌بخش آن. (مجتبائی، ۱۳۸۵: ۶۲۸/۹) اقبال می‌گوید: تنها انسان مسلط بر هوای نفس و مدیر نفس می‌تواند انسان‌های دیگر را مدیریت کند (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). پس لازمه‌ی فرمانروایی بر کائنات، فرمانروایی بر خود است.

هر که بر خود نیست فرمانش روان	می شود فرمان پذیر از دیگران
از خودی اندیش مرد کار شو	مرد حق شو حامل اسرار شو

(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۷)

۳-۵- مقام نیابت الهی: که عنایت و نتیجه‌ی دو مرحله‌ی پیشین و مجاهدت‌های اولیه است، و مقامی است که در آن تخلق به اخلاق الهی و برخورداری تام از صفات و کمالات ربّانی و تسخیر فطرت و تعمیر طبیعت انسانی حاصل می‌گردد (مجتبائی، ۱۳۸۵: ۶۲۸/۹). خودی اقبال محور تمام مسؤولیت‌ها و وظایف انسان از حیث نیابت الهی او بر روی زمین است (نقوی، ۱۳۵۸: ۴۸). انسان در اثر اطاعت عاشقانه و بندگی عارفانه در جهان به مقام خلافت الهی می‌رسد (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

به زعم اقبال هبوط حضرت آدم(ع) از بهشت اولین پله‌ی از سیر استکمالی انسان و لازمه‌ی نیل او به مقام خلافت الهی بوده است. وسوسه‌ی ابلیس در حقیقت سر آغاز این سیر و سفر انسان برای ادراک مقامات عالیه‌ی الهی است. بنابراین، اقبال معتقد است که خودی در این سیر تکاملی سه گونه شهود دارد:

۱- شعور خویشتن: یعنی شعور فردی.

۲- شعور دیگری: یعنی شعور جمعی.

۳- شعور ذات حق: همان خودی الهی است که انسان خویشتن را به نور ذات حق می بیند.

خودی فردی ← خودی جمعی ← خودی الهی

٦- عوامل مقوّمِ خودی در انسان

اقبال استدلال می‌نمود که وظیفه‌ی بشر به عنوان بالاترین نیروهای طبیعی است که خودی را در درون بیدار سازد و در تحکیم آن بکوشد تا به حقیقت نهایی دست یابد (پاکستانی، ۱۳۸۷: ۱۸۴). از نظر او کمال خودی در حقیقت کمال وجودی هر فرد است و کمال اجتماع نیز وابسته به کمال خودی افراد است.

خویش را چون از خودی محکم کنی　　تو اگر خواهی جهان بر هم کنی

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۴)

اقبال با طرح اندیشه‌ی خودی می‌خواست روح پژمرده‌ی آدمیان روزگار خویش را شاداب گرداند. او می‌کوشید تا مردمان زبون و بی‌هویت را عزت و شرافت بخشد، لذا وی هر آنچه را که در تقویت «خودی» و بالیدن شخصیت و منش انسان مؤثر باشد درست و خیر می‌شمرد. بر این اساس وی عوامل ذیل را در استواری، تابندگی و پایندگی ملل مسلمان مؤثر می‌داند.

۱-٦- تعالیم قرآن کریم: اقبال با تدبّر و تعمق در آیات کریمه‌ی قرآنی -حقایق فراوانی را دریافته بود. وی نقش جهانیِ و بی‌بدیل قرآن کریم را چنین بیان می‌دارد:

آن کتاب زنده قرآن حکیم　　حکمت او لایزال است و قدیم

نقش قرآن تا در این عالم نشست　　نقشه های پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمر است　　این کتابی نیست چیزی دیگر است

چون به جان در رفت جان دیگر شود　　جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

(دیوان اقبال، ۱۳۸۲: ۱۰۰و ۳۷۵)

اقبال لاهوری با نگرش عموم دانشمندان مسلمان در بهره‌جویی از فلسفه‌ی یونانی در فهم آیات شریفه‌ی قرآن سخت مخالف بود. او چنین دریافته بود که روح قرآن به امور عینی توجه دارد و فلسفه‌ی یونانی به امور نظری (اقبال، بی‌تا: ۱۴۸). اقبال مصرّانه بر این باور بود که مسلمانان باید در زمینه‌های دینی، فکری، فلسفی، عرفانی و اجتماعی تجدید حیات کنند.

۲-٦- دین و آیین وحیانی: نگاه اقبال بر دین برگرفته از آیات قرآن کریم است. تفسیر اقبال از دین، حاکی از دریافت عمیق و تازه‌ی اوست. وی در باره‌ی دین می‌گوید: «دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد؛ نه فکر مجرّد است ونه احساس مجرد و نه عمل مجرّد. دین بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است. بنابراین، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد» (همان، بی‌تا: ۵) دین در تجلیات برتر خود نه جزمی‌گری و تعبّد است و نه تشریفات و کاهن بازی، بلکه تنها عاملی است که می‌تواند از لحاظ اخلاقی، انسان جدید را برای تحمل بار مسوولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است، آماده سازد (همان: ۲۱۴).

چیست دین؟ دریافتن اسرار خویش زندگی مرگ است بی دیدار خویش

(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۹۰)

برداشت اقبال از دین، برداشتی پیچیده و تا اندازه‌ای عقلی، اخلاقی و تا حدودی تجربه‌ی معنوی است. (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۳۷۶) از نظر او دین آگاهانه و عالمانه، دینی سازگار با فطرت است که آدمی خود آن را انتخاب کند. زیرا دین، شرح و تفسیر حقایق وجود آدمی است (فاضلی، ۱۳۸۷: ۶۷ و۶۸) لذا اقبال ملل بی‌هویت را ملت‌های بی توجه

به دین و آئین تلقی می‌کند. به زعم وی دین اسلام اساس هستی و رمز اتحاد ملت‌های مسلمان است.

ملتی را رفت چون آئین ز دست　　مثل خاک اجزای او از هم شکست
باطن دین نبی این است و بس　　هستی مسلم ز آیین است و بس

(اقبال، ۱۳۸۲: ۱۰۰)

۳-۶- علم و عقل: اقبال پیامبر اکرم(ص) را آغازگر جستجوهای عقلانی در اسلام معرفی می‌کند. لذا در نشان دادن لغزش‌های صوفیه با استفاده از ادله‌ی عقلی و نقلی به مخالفت با آنان می‌پردازد. وی بر آن بود که تنها راه نجات برای ما آن است که با وضعی احترام آمیز ولی مستقل، به علم جدید نزدیک شویم و تعلیمات اسلامی را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار باعث شود که با کسانی که پیش از ما بوده اند اختلاف پیدا کنیم (اقبال، بی‌تا: ۱۱۳). اقبال تصریح می‌کند که کار عقل و علم هر دو شبیخون زدن بر عالم طبیعت و تفسیر آن است.

عقل هم خود را بدین عالم زند　　تا طلسم آب گل را بشکند
علم را مقصود اگر باشد نظر　　می‌شود هم جاده و هم راهبر
علم، تفسیر جهان رنگ و بو　　دیده و دل، پرورش گیرد از او

(اقبال، ۱۳۸۲: ۳۳۸و ۴۳۵)

از دیدگاه اقبال لاهوری علم و اندیشه، موهبتی الهی است که تعلق به اقلیم شرق و غرب ندارد. اقبال در عین آنکه ماده‌گرایی، استثمارگری و سودگرایی غرب را محکوم می‌کند، پیشرفت‌های علمی و فن آوری آنها را می‌ستاید. وی بر آن است که اگر بینش علمی غرب با معنویت و نگرش دینی شرق تلفیق شود کیفیت تازه‌ای در روابط انسانی و جهانی

نو به ظهور خواهد رسید. (مقدمه احیای فکری دینی، بی‌تا: ۵) لذا علم، همواره باید مقرون به عنصر عشق باشد.

علم تا از عشق برخوردار نیست   جز تماشاخانه‌ی افکار نیست

(اقبال، ۱۳۸۲: ۳۳۱)

اقبال علم و عقل را در حل مشکلات زندگی بشر به کار می‌گیرد، اما بر عدم کفایت و نقصان آن برای تکافوی همه‌ی نیازهای بشری تأکید دارد.

عقل در کوهی شکافی می‌کند   یا به گرد او طوافی می‌کند

کوه پیش عشق چون کاهی بود   دل سریع السیر چون ماهی بود

(همان: ۳۳۸)

اقبال مهم‌ترین پیامد عقل‌گرایی عصر جدید را غفلت از ثروت‌های روحانی و نزاع خودخواهانه با بیرون می‌داند. این عقل‌گرایی جدید ارزش‌های متعالی باطن بشر را سرکوب ساخته و او را از توسعه و اقتدار روحی باز می‌دارد. از نظر وی فعالیت‌های عقلانی در جستجوی حقیقت، وقتی مؤثر واقع می‌شوند که با نیایش تکمیل گردند (سرگلزایی، ۱۳۷۸: ۱۰و۱۱).

٤-٦- تلاش و تکاپوی بشری: زندگی اقبال لاهوری تعلیمی عملی برای همه‌ی جوانان مسلمان در اقصی نقاط دنیای اسلام است. وی اسلام را یک نهضت و حرکت فرهنگی تلقی می کند که نظر «ایستان» قدیمی جهان را طرد می کند. او در مقابله با رویدادهای دنیای جدید، «اجتهاد» یعنی کوشش علمی را برای استنباط احکام الهی از مدارک شرعی، نیروی زنده و محرک اسلام معرفی می‌کند (رکنی یزدی، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵).پس تهییج انسان به تلاش و تکاپو در کسب و کار و زندگی از تعلیمات اساسی اقبال است. چنان که می‌گوید:

اقبال قبا پوشد، در کار جهان کوشد   دریاب که درویشی با دلق و کلاهی نیست

(اقبال، ۱۳۸۲: ۲۷۵)

اقبال هنرمندانه و با بیان تصویرهای خیالی نشان می‌دهد که شاعر زندگی است. وی توصیه می‌کند که برای ارزشمند شدن باید با عوامل ناسازگار پیرامون خود در پیکار باشید.

هر که باشد سختکوش و سختگیر	می شود از وی دو عالم مُستنیر

(همان: ۵۶)

اقبال معتقد است که عنصر خودی در تلاش و کوشش و پیکار صیقل می یابد. لذا دشواری‌های زندگی این بهره را به انسان می رساند که قدرت خودی او را مضاعف سازد.

جز به علم انفس و آفاق نیست	زندگی جهد است و استحقاق نیست

(همان: ۱۶۰)

اقبال بر آن است که خودی در نبرد با همین طبیعت که ضدّش می باشد تقویت می شود.

۵-۶- عشق و شور دینی: اقبال راه نجات انسان معاصر را پناه بردن به ایمان و شور دینی و عشق می پندارد. وی عشق را عاملی برای کسب شخصیت پایدار و تحمل مسوولیت از سوی انسان امروز می‌داند.

زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر	از محبت می شود پاینده تر
قوتش فرمانده عالم شود	ازمحبت چون خودی محکم شود

(همان: ۳۳)

از نظر اقبال عامل مهمی که به خودی حرکت و دوام می‌بخشد عشق است. عشق در معنای گسترده‌ی آن به معنی اراده و کوشش به جذب، درک و کمال‌یابی است.

دیر و زود و نزد و دور و راه را	می نداند عشق سال و ماه را
دل سریع السیر چون ماهی بود	کوه پیش عشق چون کاهی بود
گور را نادیده رفتن از جهان	عشق شبخونی زدن بر لامکان

(همان: ۳۳۸)

وی قوت عشق را از عناصر مادی نمی‌داند، امّا قوت عشق می تواند دروازه‌ی خیبر را برکند و شق القمر بنماید. وی رابطه‌ی عشق را با روح آدمی مانند نظر به چشم می‌داند، لذا می‌گوید:

عشق هم خاکسترو هم اخگراست　　　کار او از دین و دانش برتر است
عشق سلطان است و برهان مبین　　　هر دو عالم، عشق را زیر نگین

(همان: ۳۳۸-۳۳۹)

با نیل به مرتبه‌ی خودی، همه‌ی عالم به تسخیر انسان در می‌آید، ولی باید توجه داشت که این عنصر عشق است که می‌تواند «خودی» را از خداوند طلب نماید:

چون خودی را از خدا طالب شود　　　جمله عالم مرکب، او راکب شود

(همان: ۳۳۹)

۱-۷- آسیب‌شناسی نظریه‌ی خودی از دیدگاه اقبال

اقبال در تبیین فلسفه‌ی خودی، عناصری را در وجود آدمی مخل شکل‌گیری و مانع نیل به کمال خودی می‌داند. وی عدم آگاهی انسان‌ها، ناامیدی و بیم، ترس و عزلت‌گزینی و پرسش از غیر را سرمنشأ پلیدی ها و تباهی‌ها می‌دانست. ذیلاً به بیان پاره‌ای از عناصر زیان‌رسان به گوهر خودی آدمی از نظر اقبال می پردازیم.

۷/۱- غفلت و ناآگاهی: اقبال حکایت مرغی را بیان می‌کند که در نهایت تشنگی و در جستجوی آب چشمش به دانه‌ی الماسی می‌افتد و بدان نزدیک می‌شود، اما تلاش او بی-نتیجه می‌ماند.

آنگاه نومیدانه نگاه مرغ به قطره‌ی شبنمی بر گلبنی می‌افتد و آن را بر می‌چیند. اقبال با بیان این تمثیل در نفی غفلت از گوهر خودی چنین می‌گوید:

چون ز سوز تشنگی طایر گداخت	از حیات دیگری سرمایه ساخت
غافل از حفظ خودی یکدم مشو	ریزه ی الماس شو شبنم مشو

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۵)

به زعم اقبال، شیر نر در اثر غفلت از خویش، خو و خصلت شیری را از دست می‌دهد:

شیر نر را میش کردن ممکن است	غافلش ازخویش کردن ممکن است

(همان: ۳۹۰)

دربیان مفهوم غفلت، اقبال با مولانا همنواست. مولوی غفلت را نه مظاهر مادی، بلکه بی‌خبری از خداوند و ستون خیمه‌ی دنیا خوانده است. (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۰۶۶/۱و۹۸۳) در نگاه اقبال نیز غفلت از عنصر حیاتی «خودی» استهلاک و مرگ آدمی تلقی می‌شود، نه فراق جسم و جان.

چیست مردن از خودی غافل شدن	تو چه پنداری فراق جان و تن

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۴)

۲-۷-یأس و نومیدی: اقبال آفرینش آرزو و امید را از ویژگی‌های خودی برمی‌شمرد، و در مقابل، یأس و ناامیدی را بزرگترین دشمن انسان می‌خواند. به زعم وی ناامیدی، شکوه زندگی را زایل می‌نماید و شعله‌ی حیات را خاموش می‌سازد.

مسلم این کشور از خود نا امید	عمرها شد، با خدا مردی ندید

(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۶۳)

۳-۷- عزلت‌گزینی: به عقیده‌ی اقبال خودی نمی‌تواند در حالت عزلت و انزوا رشد کند. بدین سبب آدمی باید هر چند گاه از یک نوع بیخودی برخوردار باشد. (سعیدی، ۱۳۳۸: ۶۸-۶۷)

ای که از ترک جهان گویی! مگو ترک ایـــــن دیر کهن تسخیر او
راکبش بودن از او وارستن است از مقام آب و گل بر جستن است
(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۶۲)

٤-۷- نیازمندی و سؤال از بیگانه: آنچه خودی را سست و ناتوان می‌سازد، «سؤال» است. سؤال یعنی درخواست از دیگران و دراز کردن دست نیاز به سوی بیگانگان که با استقلال خودی منافات دارد.

ای خنک آن تشنه کاندر آفتاب می نخواهد از خضر یک جام آب
(همان: ۵۴)

۵-۷- ضعف و ناتوانی: اقبال پیوسته هشدار می‌دهد که ضعف و ناتوانی، مرگ خودی است. پس باید از آن احتراز جست که سخت حیله گر است. ناتوانی گاه با عناوین مختلف عفو و گذشت و زمانی به نام قناعت آدمی را به سستی و رخوت و سرانجام به مرگ و نابودی می‌کشاند. (صباغیان، ۱۳۸۷: ۲۳۵)

ناتوان خود را اگر رهرو شمرد نقد جان خویـــــش با رهزن سپرد
(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۴)

پس به زعم اقبال لاهوری هر چیزی که خودی را سست، زبون و ناتوان سازد، شر است.

نتیجه

با مرور بر آنچه گذشت، دریافتیم که اقبال لاهوری در بیان مبانی فلسفی نظریه‌ی «خودی» عناصر اصلی فلسفه‌ی خویش را از سرچشمه‌ی جوشان قرآن کریم درباره‌ی جاودانگی «من» آدمی برگرفته است. این رادمرد مسلمان از بسترهای فکری فلسفه‌های عقلانی غربی و افکار عرفانی شرق، بویژه عرفان پویای مولانا و اندیشه‌های هندویی نیز

بهره‌ها گرفته است. با تأمل در آثار و ردجویی افکار او درمی‌یابیم که درحقیقت اقبال پس از فهم کامل و دریافت اصول مکتب‌های فلسفی غرب و پی بردن به سیاست اروپاییان، ضمن اقتباس عناصر مفید آن، با مطالعه‌ی موثق‌ترین منبع تعلیمات دین اسلام یعنی قرآن کریم به پویایی و تحرکِ دستورهای اجتماعی اسلام پی می‌برد و از آنها برای برنامه‌های اصلاحی خود بهره می‌گیرد.

دین و مذهب از جمله مفاهیمی است که بسامد قابل توجهی در آثار اقبال دارد. برداشت اقبال از دین برداشتی پیچیده، عقلی و تاحدودی مبتنی بر تجربه‌ای معنوی است. در نگاه اقبال تعالیم اسلام و قرآن برای فلاح و رستگاری همه‌ی مسلمانان کافی و وافی است. او با نشان دادن ضعف و وارفتگی آحاد مسلمانان در اقصی نقاط عالم، شیدایی غرب زدگان را شماتت کرده و آنان را به خویشتن خویش فرا می‌خواند. او ریشه‌های فتور شرق را در تأثیرپذیری و تقلید بی چون و چرای اندیشمندان مسلمان از فلسفه معقول و تهی از عمل افلاطون یونانی جستجو می‌کرد. شایان ذکر است که او روحیه‌ی نیازمندی و سؤال، ناآگاهی، ناتوانی، غفلت، نومیدی، گوشه‌گیری و . . . را از دیگر سبب‌های رخوت و بی‌خودی انسان شرقی تلقی می‌کند.

او در عین حال انسان‌ها را به بازسازی فکردینی، بهره‌گرفتن از فن‌آوری غرب، آرزو آفرینی، امید، تفکر، فهم، اجتهاد، نیایش، شور دینی و عقلانیت مبتنی بر وحی فرا می‌خواند. اقبال، پیامبر اسلام(ص) را آغازگر جستجوهای عقلانی در اسلام معرفی می‌کند، و با معرفی الگوی بشری بی‌نظیر تاریخ یعنی پیامبر اکرم(ص) انسان‌ها را به تأمل در آیات قرآن برای ادراک «خودی» فرا می‌خواند. بدون تردید او بر این باور بود که فلسفه‌ی «خودی» او در آینده‌ی نه چندان دور نسخه‌ی شفا بخش همه‌ی جوامع اسلامی تحت ستم خواهد بود. چنانکه می‌گوید:

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می‌گویند

جهانی را دگرگون کرد یک مرد خودآگاهی

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۴)

منابع

- اقبال لاهوری، محمد (بی‌تا) **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه احمد آرام،تهران: انتشارات پایا.

- .... (۱۳۸۲) دیوان (میکده ی لاهور)، **تصحیح محمد بقایی ماکان**، تهران : انتشارات اقبال.

- بقایی ماکان، محمد(۱۳۸۰) **خدا در تصور اقبال**، تهران: انتشارات چاپخانه رامین.

- ....(۱۳۸۰) شرار زندگی(شرح اسرار خودی اقبال لاهوری)، **با مقدمه حسن یوسفی اشکوری**، تهران: انتشارات فردوس.

-پاکستانی، راشد (۱۳۸۷) **جهان‌بینی اقبال**، مجموعه مقالات آوازهای مومیایی،تهران: دفتر نشر معارف.

-رکنی یزدی، محمدمهدی (۱۳۸۷) **اقبال وعرفان**، مجموعه مقالات آوازهای مومیایی، دفتر نشر معارف، چاپ اول.

- سرگل‌زایی، محمد(۱۳۸۷) **عقل و عشق از نگاه اقبال لاهوری**، مجله کیهان اندیشه، شماره ۱۵۷، آبان ماه.

- سروش، احمد (۱۳۴۳) **کلیات اقبال لاهوری**، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی.

- سعیدی، غلامرضا (۱۳۳۸) **اقبال شناسی**، تهران: انتشارات اقبال.

- صباغیان، محمدجاوید،(۱۳۸۷) **راهنامه اقبال**؛ راز خودی و بیخودی، **مجموعه مقالات** آوازهای مومیایی، تهران: دفتر نشر معارف.

- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۶۲) **رنسانس درهند وپاکستان (اقبال)**، ترجمه عباس زریاب خویی، تاریخ فلسفه در اسلام،تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- فاضلی، قادر (۱۳۸۷) **عرفان خودی در کلیات اقبال لاهوری**، تهران: انتشارات فضیلت علم.

- فخری، ماجد (۱۳۷۲) **سیر فلسفه درجهان اسلام**، ترجمه زیرنظرنصرالله پورجوادی، تهران: مرکزنشردانشگاهی.

- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۸۵) **اقبال لاهوری**، دایره المعارف بزرگ اسلامی، **تهران**: انتشارات مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۲) **مثنوی معنوی**، تصحیح نیکلسن،تهران: انتشارات امیر کبیر.

- مینوی، مجتبی (۱۳۸۷) **شاعر پارسی گوی پاکستان**، مجموعه مقالات آوازهای مومیایی، تهران: دفتر نشر معارف.

- نقوی، علی محمد (۱۳۵۸) **ایدئولوژی انقلابی اقبال**، ترجمه م.م بحری، تهران: انتشارات اسلامی.

دکترزین العابدین فرامرزی
دکترمحمد رضی مصطفوی نیا

نظریه اسرارخودی (اقبال) درآیینه‌ی آیات و تفاسیر قرآنی

چکیده

یکی از مهمترین مفاهیم انسانی- اجتماعی اقبال لاهوری نظریه‌ی اسرار خودی می‌باشد. اقبال دراین نظریه‌ی خویش تلاش دارد تا نشان دهدکه هسته‌ی اصلی انسان و تاریخ انسانیت از شناخت و درک حضورخود آغاز می‌شود. آغاز چنین شناختی در زندگی بشری نقطه‌ی آغاز حرکت انسان در عرصه‌ی گیتی‌است. در باور وی خود آگاهی، ویژگی خاص انسان است که از طریق تجربه‌های باطنی و شهودی حاصل می شود. «خودی» با شناخت خویش، جغرافیای وجود خویش را درک می کند و دراین خود آگاهی است که استعدادهای خویش را به عرصه ی ظهور می رساند. «خودی» درابتدا از خودِ فردی آغاز می شود و به خودِ اجتماعی پیوند می خورد تا مفهوم هویت را برای یک فرد و جامعه به ارمغان آورد. «خودی» خود یافته، از خویش بیگانه نمی‌شود و درهجوم دیگر هویت ها پا بر جا می‌ماند. از نگاه اقبال بسیاری از مشکلات جوامع مسلمان در همین بیگانگی خودی از خویش است.اگر خودی بر اساس آموزه های اسلامی خویشتن را دریابد،هرگز دربرابر بیگانگان دچار اضطراب هویتی نخواهد شد. خودی پس ازاینکه خود را شناخت در راه پیوستن به جامعه و امت از خود بی خود می شود به خودی های دیگر می‌پیوندد و هویت اجتماعی و اسلامی را بر اساس مفهوم امّت به وجود می آورد و امت واحد اسلامی را در پرتو بازشناسی هویتی پدید می آورد. بررسی این سیر تکامل فردی و اجتماعی دراندیشه‌ی اقبال هماهنگ و همسو با آموزه های دین مبین اسلام می‌باشد. در فرهنگ قرآنی

مدارحرکت بشر در جهت کمال از شناخت خود آغاز می‌شود و کمال هرانسانی بدون خواست و اراده‌ی او ممکن نمی‌باشد. شناخت خویش و گذشتن از خویش درفرهنگ قرآنی مقدمه‌ای برای خدمت به دیگران و فداکاری در راه زندگی جمعی است. خود شناسی و از خودگذشتگی، مقدمات تشکیل جامعه‌ی آرمانی را فراهم می‌سازد. انعکاس دیدگاه های قرآنی در اندیشه‌ی اقبال موضوع این مقاله می‌باشد. دراین سطورتلاش شده تا محتوای نظریه‌ی «اسرار خودی» بر اساس آیات و تفاسیر قرآن کریم تبیین شده و نقش آن بر روند های اجتماعی زندگی مورد بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، اسرارخودی، فرد، جامعه، قرآن، تفسیر.

مقدمه

شخصیت اقبال لاهوری آمیزه ای از تمدن هند ، ایران و اسلام است. شخصیت او حضوری آگاهانه در سیر حکمت هندی و ایرانی است که در امتداد خویش به فرازمان اسلام پیوند می‌خورد و ازاین امتزاج مبارک اندیشه ای درخشان تبلور می‌یابد. «خود» ازنگاه وی نقش محوری را در تاریخ بشر ایفا نموده است. هر حرکتی درتاریخ بشر بر مبنای «خود» قرار گرفته و تا این نقطه تاریخی و حساس در گذشته بشر مورد بازشناسی دقیق قرارنگیرد، هیچ حرکتی قادر به فرهنگ سازی نخواهد بود. مبنای چنین نظری را باید در سرچشمه ی قرآنی آن یافت.(إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ).(الرعد؛۱۱). (در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.) (فولادوند؛۱۴۱۵ق؛ص۲۵۰). خداوند هیچ ملتی را تغییرنخواهد داد، مگراینکه خودشان ابتکارتغییر و تبدیل را در دست گیرند و درسایه ی ایده آل معینی محیط فعالیتشان را روشن

و منور سازند. بدون ایمان راسخ بـه اسـتقلال هـویتی، هـیچ عمـل و اقـدامی امکـان پـذیر نیست....«ازطرف هیچ کس و هیچ مقامی انتظار چیزی نداشته باشـید.«خـودی» خودتـان را فقط درنهاد خویش متمرکزکنید و اگربخواهید آمال وآرزوهایتان را تحقق دهیـد گـل کـوزه خودتان را مردانه با دست خود تهیه کنید»(بقایی:۴۴). اقبال با طرح نظریه ی خودی تـلاش بی وقفه ای را برای احیای اندیشه اسلامی در دوران معاصر آغاز کرد که تـا بـه امـروز نیـز رجوع به دیدگاه های وی در این زمینه برای مشکلات فعلی می تواند راهگشا باشـد. اقبـال دلبسته‌ی تکاپو و حرکت در میان مسلمانان است. او امید دارد تـا آنـان خـود را بـشناسند و پس از شناخت خود خودسازی نمایند و پس از خود سازی با روحیه ای پویـا و بـه دور از خمودگی ها ، سستی ها ، عزلت گرایی ها و انحرافات، جامعه ای را تحت لوای اسـلام بـر پا نمایند که در زیر بیرق آن مسلمانان همدلانه و با وحدت کلمه در کنار یکـدیگر زنـدگی کنند. این دیدگاه همان پیام قرآنی است که در اندیشه های مردی دانا به حقایق دین، جلـوه نموده است.

خودی

ازنگاه اقبال خودی از درون هویت فردی می جوشد وبه اراده جامعـه پیونـد مـی-خورد وتاریخ رابنا می‌کند. این اراده‌ی جمعی حول محوریت الله دور می‌زند . هویت فـردی واجتمـاعی را جاودانـه مـی‌سـازد. ایـن اراده تـاریخ سـاز ازگمراهـی دیگـران ضـربه نمـی پذیرد.علیکم انفسکم و لا یضرّکم من ضـلّ اذا اهتـدیتم(مائـده/۱۰۵). خـودی پـس ازادراک خود استحکامی می‌یابد که دیگران نمی‌توانند به آن ضربه وارد سازند.

اهمیت این نظریه راباید از همین نقطه درک نمود. بـرای درک خویـشتن خـودی بایـد ابتدا به خویش رجوع کند و خود را دریابد . گـام اول خـود شناسـی اسـت، زیـرا تنهـا در

گذارازاین مرحله است که خودی می‌تواند به خلیفه ی اللهی برسد.این خودی است که پیکر هستی نشانی ازآن است.

پیکرهستی زآثارخودی است — هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است

(اقبال،۱۳۴۳ :۱۱)

زندگی بر نیروی خودی تکیه زده است وبه اندازه ای که خودی ؛ خود را دریابد ارزش و جایگاه خویش را تعیین می نماید:

قطره چون حرف خودی از بر کند — هستی بی مایه را گوهر کند

(همان:۱۲)

اگر خودی استحکام لازم رانداشته باشد ازحالت تاثیر گذار به حالتی تاثیر پذیر و منفعل در می آید.و در تلاطم امواج سهمگین نبرد هویت ها ازمیان می رود.

باده ازضعف خودی بی پیکراست — پیکرش منت پذیر ساغر است

موج تا موج است در آغوش بحر — می کند خود را سوار دوش بحر

(همان: ؟)

ازنظراقبال هسته‌ی اصلی تاریخ را باید درخودی جستجو نمود. البته آن خودی که خود آگاهی می‌یابد و خود را می شناسد. اساساً خودی دارای بار ارزشی انسانی و اجتماعی است. چنین تعریفی از خودی بر بلندای هستی خویش می‌ایستد و بر خود و ارزش‌های خود اشراف دارد و آن را مورد بازنگری قرارمی‌دهد. چنین خودی باآرزو و امید به آینده درتاریخ به حرکت درمی آید. از دیدگاه اقبال خودی کارکردی چند گانه دارد که مهمترین کارکردهای آن هویت یابی است، اما به همان میزان که این نظریه مورد توجه اقبال بوده است در روایات وکلام معصومین نیزبر ضرورت شناخت خودبه عنوان ابزاری برای شناخت پروردگار تأکیدشده است. در متون دینی بحث خود را درذیل ریشه نفس باید جستجو کنیم. ابتدا باید دید که این نفس یا همان خود دقیقا به چه معنا است.

ازنظرعلامه طباطبایی یک تعریف عامیانه تا به امروز از معنای «من» و «خودم» به دست آمده است که منطبق بر حقیقت نیست. ازنظر وی عده ای معنای خود را بر اساس ادراک ظاهری، مربوط به منِ جسمانی نموده اند که مادامی که این «من» دم و بازدم هوا را انجام بدهد ،زنده است. ازاین رو خود را همان بدن مادی درنظر گرفته اند.« چه بسا گمان می کرده‌اند که فرق میان زنده ومرده به حسب ظاهر عبارت همان نَفَسی است.آدم زنده در تمام طول زندگیش باآن دم زده و آن را فرو برده و بیرون می‌دهد وروی این حساب بدن زنده را عبارت ازبدنی دانسته اند که دستگاه تنفسش به کار باشد و اما بدنی که یا فاقد آن دستگاه است و یا دراثر بسته شدن مجاریش ازکار افتاده؛ چنین بدنی را مرده می شمردند....چون چنین خیالی می کرده اند رفته رفته این مطلب در نظرشان مسلم شده است که نفس «من» «خودم» همان «نَفَس» به فتح نون و فتح فا و همان هوا یا هوای مخصوص است» (موسوی همدانی،۱۳۷۴: ۲۶۳).

از نظر علامه خود حقیقتی خارج از قلمرو ماده حضور دارد که می‌توان آن را با تعمق و ژرف اندیشی ادراک نمود.این حقیقت انقسام پذیر نیست و دستخوش تغییرات نمی‌شود. این حقیقت « پذیرای اقتران به زمان، و مکان نیست، و نیز می‌یابد که آن حقیقت غیر این بدن مادی است که اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده‌اند، به شهادت بسیاری از اوقات بلکه غالب اوقات از این معنا که دارای چنین اعضایی است، غفلت داشته بلکه به طور کلی بدن خود را فراموش می‌کند، از خود بی خبر نمی‌شود، این خود شاهد این است که خودش غیر این اعضا است» (همان: ۲۶۵).

ازنظر علامه نفس همان نیروی دارای تعقل است که ازآن به «من» تعبیر می‌شود و این «خودی» در جوهره ذاتش مغایربا امورمادی است وبر خلاف تصور عامیانه انواع و اقسام شعور و ادراکش یعنی حس و خیالش و تعلقش همه از این جهت که مدرکاتی است در عالم خود و در ظرف وجودی خود دارای تقرر و ثبوت و واقعیت است»(همان: ۲۸۱).

بی شک خودی در دیدگاه علامه از خودی مادی فراترمی رود و دامنه‌ی آن به ابعاد شعوری و ادراکی می‌رسد. آن آگاهی یا اندیشه‌ای که مدرک ومشرف برآگاهی است آن خود و هسته‌ی اصلی خودرا تشکیل می‌دهد. به تعبیر مولانا:

ای برادر تو همین اندیشه ای　　　مابقی خود استخوان و ریشه ای

(مولوی،۱۳۸۳: ۱۶۴).

خود هویتی و حرکت ساز دراندیشه اقبال را باید ازاین منظر تعریف نمود.این خودی امکاناتی دارد که به صورت بالقوه درآن نهفته است و باید به واسطه‌ی تربیت صحیح شکوفا شود:

نقطه نوری که نام آن خودی است　　　زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می شود پاینده تر　　　زنده ترسوزنده تر تابنده تر

ازمحبت اشتعال جوهرش　　　ارتقای ممکنات مضمرش

(اقبال،۱۳۴۳ : ۱۴-۱۵).

اعتقاد به وجود نوعی توان نهفته در ذات انسان در اندیشه ی اقبال نوعی نگرش است که ازقدیم وجود داشته و تا به امروز نیز بازتاب آن را در عرصه های مختلف علوم می توان دید. بدین معنا که بسیاری از حکما و فلاسفه انسان را فطرتا موجودی دارای توان بالقوه می دانسته اند و وظیفه تعلیم را فقط یاد آوری می‌دانستند. سقراط حکیم خودرا قابله می دانست.«نتیجه دیگری که سقراط ازبیان این مطلب می گرفت اثبات وجود روح پیش از تنزل به این عالم است» (طالقانی،۱۳۶۶ ، ج۳ : ۱۳۱).

ازنظر صدرالدین شیرازی «ذات و فطرت انسان مانند آیینه است که حقایق وجود درآن منعکس می شود و سپس دچار حجاب هایی می گردد.این حجاب ها پاره ای داخلی اند و پاره ای خارجی اند....»(همان:۱۳۲)

ضرورت بازگشت به «خود» رابایـد درهمیـن یـادآوری و پـاک سازی خـود از ناپاکی ها جستجو نمود. نفس نیز مانند هر پدیده ی دیگری علل و عوارضـی دارد کـه ایـن علل باعث انحراف در مسیر و سرنوشت آن می‌شود. ازایـن رو نفـس نیازبـه تزکیـه دارد و همین که با تذکرنافذ انسان به خود آمد و متذکر شد حجـاب هـای عقلـی و آلـودگی هـای نفسانی ازمیان برداشته و زدوده می‌شود و انسان تزکیه شده و از نو ساخته می گـردد: (لعلّـه یزّکی) اگر سراپا تزکیه نگردد و سراپا دگرگون نگردد همین تذکر تذکریابنده را روبه خیر و صلاح پیش می‌برد و بوی سود می‌رساند(او یذّکر و تنفعه الذکری)(همان:۱۳۲).

خودی باید استحکام داشته و از پختگی برخوردار باشد تا تنها تأثیر پذیر و منفعـل از دیگران نباشد.آسیب هایی که به خودی وارد مـی شـود از ضـعف خـودی اسـت و اگـر خودی خود به فطرت پخته ترمی‌بود نگینی می‌شد که دیگر نیازی به تراش خوردن نداشت. اما حتی تراش خوردن خودی نیز بدین جهت است که به مرحله ای فراتر ازیک سنگ بـی-شکل درآید و شخصیتش در کوران این سختیها پخته تر شود.

گر به فطرت پخـــــته تربودی نگین   از جراحت ها بیاسودی نگین

(اقبال، ۱۳۴۳ :۱۳).

خودی از دیدگاه اقبال آفت‌هایی دارد که این آفتها باعث ضعف و سستی آن می‌شـوند. باید ازهرگونه طمع و یا خواهشی که خودی را تضعیف نماید دوری جسـت. ازنظـر اقبـال طمع انسان را به دریوزگی می کشاند و مقدمات ضعف خـودی را فـراهم مـی نمایـد. بایـد حتی از پذیرش احسان دیگران نیز پرهیزنمود تا عزت خودی دراوج باقی بماند.

تا به کی درویزه منصـــــب کنی   صورت طفلان زنی مرکب کنی

فطرتی کو بر فلک بنـــــدد نظر   پسـت می گردد ز احسان دگر

(همان : ۱۸).

از این رو نباید منت پذیر خوان اغیاربود و عزت نفس را در آستان منّت دیگران خوارنمود:

وای بر منـــت پذیـر خوان غـــیر	گردنش خم گشته احسان غیر
خویش را ازبرق لطف غیر سوخت	با پشیزی مایه غیرت فروخت

(همان:۱۹)

اگر چه قرآن ازبعد اخلاقی به آنان که به دیگران احسانی می‌کنند توصیه نموده تا این نیکی را با منت نهادن بر آنان از بین نبرند (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی کَالَّذی یُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ وَ لا یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَیْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَکَهُ صَلْداً لا یَقْدِرُونَ عَلی شَیْ‌ءٍ مِمَّا کَسَبُوا وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکافِرینَ (البقره/۲۶۴) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منّت و آزار، باطل مکنید، مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم، انفاق می‌کند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارد. پس مَثَلِ او همچون مَثَلِ سنگ خارایی است که بر روی آن، خاکی [نشسته] است، و رگباری به آن رسیده و آن [سنگ] را سخت و صاف بر جای نهاده است. آنان [ریاکاران] نیز از آنچه به دست آورده‌اند، بهره‌ای نمی‌برند و خداوند، گروه کافران را هدایت نمی‌کند.) (فولادوند:۴۴)اما توصیه اقبال این است که خودی هرگز برای دریافت احسان دیگران دست دراز ننماید تا عزت و سربلندی خود را حفظ نماید.

تأکید برضرورت شناخت خود

ازتعمق در روایاتی که در باب خود شناسی به مارسیده اولین نکته ای که به آن می رسیم این است که خود شناسی ازاین جهت اهمیت یافته که مقدمه ای برای خداشناسی می‌باشد.بازگشت به خود ازاین جهت اهمیت دارد که گذرگاهی است برای رسیدن به

شناخت خداوند. چنین هدفی برای خودشناسی درحدیثی ازپیامبر(ص)آمده است که فرموده اند: هر کس خود رابشناسد پروردگار خود را شناخته است.
از حضرت علی(ع) نیزدراین باب روایت شده است که فرمودند:«ازمردم هر کس که بیشتر نفس خود را می شناسد او از پرودگار ترسنده تر است»(موسوی همدانی،۱۳۷۴: ۲۵۶)

درقرآن کریم نیز دراین آیه‌ی شریفه دانشمندان را خداترسان واقعی بر می شمرد« إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ إِنَّ اللَّهَ عَزیزٌ غَفُورٌ »(فاطر/۲۸) (از بندگان خدا تنها دانایانند که از او می‌ترسند. آری، خدا ارجمند آمرزنده است) (فولادوند :۴۳۷).

ابتدا باید درخود نگریست و خود را شناخت «خود را به عبودیت بشناس تا حق را به ربوبیت بشناسی هر چه خود را بشناسی او را بشناسی که«اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه» (رهنما،۱۳۴۶: ۲۷۰). در تفسیر الصراط المستقیم شناخت خود در مرتبه‌ی سوم از عبادت‌ها ذکر شده است.:«اول شناخت خداوند به این مرتبه ها، دوم اقرار به ربوبیت خداوند تبارک و تعالی، سوم شناخت خود و پاک سازی خود از خود پرستی» (بروجردی،۱۴۱۶: ۲۴).

ملاصدرای شیرازی در تفسیر آیه «و اذ قال ربک للملائکه ی انی جاعل فی الارض خلیفه ی...» می‌گوید: « بدان که این آیه اشاره‌ای است به معرفت نفس آدمی و شرح منیّت آن و چگونگی پیدایش آن از زمین و راز جانشینی خداوندبرروی زمین، زیرا که شناخت نفس بهترین فضیلت ها و اصل معارف است همانگونه که در الهامات الهی آمده است (اعرف نفسک یا انسان تعرف ربّک)،ای انسان خود را بشناس تا پروردگارت را بشناسی.

در کلام پیامبر(ص)آمده است که:داناترین شما به خویشتن داناترین به پروردگار خویش است. این ازآن روی است که نفس اگر شناخته شود کلید گنج معرفت در حکمت پروردگار جهانیان و راه حق و یقین و ترازوی روز رستاخیز و نور رهگذران به سوی بهشت است و اگر ناشناخته بماند تاریکی و تنگی قبر و تنهایی به بار آورد و انسان، در

معرض نابودی و نابینایی و هلاک و عذاب روز رستاخیز قرار خواهد گرفت» (صدرالمتألهین،۱۳۶۶ ،ج۲: ۳۰۰).

بی تردید اهمیتی که اقبال برای شناخت و درک خود قایل شده است ناشی از شناخت عمیق وی نسبت به اهمیت این عنصر سرنوشت ساز درزندگی به معنای وسیع آن است. کسی که خود را نشناسد به جهالتی بسیار گمراه کننده دچار آمده و چنین شخصی خدای خود را نخواهد شناخت.در قاموس وی مدار خود شناسی در قاموس وی خداشناسی است. خود شناسی، باید بر مدار الله باشد زیرا در غیر این صورت از قالب حس فراتر نخواهد رفت. ملا صدرا درتفسیر خویش اشاره می کند که علت انکار حق (خود فراموشی) است. کسی که خود را فراموش کرده است زمینه‌ی انکارخداوند را فراهم آورده است. ازسویی فراموشی خداوند نیز باعث می شود تا خداوند کاری کند که انسان خود را فراموش کند: وَ لا تَكُونُوا كَالَّذينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ (الحشر/۱۹).

درواقع این رابطه ای دو سویه است که هردو به یک نتیجه ی بسیار خطیر ختم می شود. آن که خود را نشناسد خدا را نخواهد شناخت و آن که خدا را نشناسد خداوند کاری می کند تا او خود را نشناسد.در تفسیر روح البیان کمال مرحله‌ی خود شناسی به عنوان اولین گام در وصول انسان به نهایت علوم حقیقی قلمداد شده است :«و بدان که کمال آدمی در دانش‌های حقیقی چهار قسم است: نخست شناخت نفس و متعلقات آن دوم:شناخت خداوند متعال و متعلقات آن سوم:شناخت دنیا و آنچه مربوط به دنیا است،چهارم،شناخت آخرت و امور مربوط به آن»(حقی ،بی تا :ج۶، ۶).

عوامل قدرت خودی

عشق برای خودی که مشتی گل است نقش کیمیا را دارد .همان گونه که پرهیزاز عوامل انحطاط خودی مدّ نظر اقبال است، ابزار تقویت خودی نیز باید مورد توجه خودی قرار گیرد. عشق، خودی را که مشتی گِل است به زر بدل می کند. کیمیای خودی در گرو تکامل خودی است. این سیر تکاملی جز با قرین شدن به عشق الهی ممکن و میسر نیست.

کیمیا پیدا کن از مشت گلی　　　بوسه زن بر آستان کاملی

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۵).

عشق الهی خودی را توانا می‌کند و خاک وجودش را همدوش ثریا می‌سازد.

دل زعشق او توانا می شود　　　خاک همدوش ثریا می شود

خاک نجد از فیض او چالاک شد　　　آمد اندر وجد و بر افلاک شد

(همان: ۱۵).

علامه درباب اهمیت حب الهی می‌گوید:« خدای سبحان ازهر جهت که حساب کنیم اهلیت آن را دارد که دوستش بداریم.برای اینکه هستی او بذات خودش است نه عاریتی و کمال او غیر متناهی است در حالی که هر کمالی دیگر متناهی و محدود است.و متناهی وجودش متعلق است به غیر متناهی و این حبی است ذاتی که محال است ازبین برود و نیز خدای تعالی خالق ما است و بر ما انعام می کند آن هم به نعمت هایی که غیر متناهی است هم از نظر عدد و هم ازنظر زمان؛به همین جهت او را دوست می داریم»(موسوی همدانی،۱۳۷۴، ج۱ :۶۲۲).

ازنگاه اقبال عشق به خداوند نورانیت و شعله ور شدن وجود خودی است . خودی در پرتو چنین عشقی بر می افروزد گِل وجود را به زر بدل می سازد:.

ازنگاه عشق خار عاشق بود　　　عشق حق آخر سراپا حق بود

عاشقی آموز محبوبی طلب　　چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گِلی　　بوسه زن برآستان کاملی
دل زعشق او توانا می‌شود　　خاک همدوش ثریا می شود

(همان:۱۵)

در یک کلام کیفیت وجود بر خاسته از کیمیای عشق است «کیفیت ها خیزد از صهبای عشق».عشق با کمیت کاری ندارد و کیفیت ساز وجود است، اما جهت و سمت و سوی این عشق، الهی است. محبت باید ازآن خداوند باشد و اگر محبت غیر خدا نیز در دل ها راه دارد باید این محبت در راستای محبت الهی باشد.ابن عربی در تفسیر آیه ی (والذین آمنوا اشدّ حباً لله) می گوید: «زیرا که آنان جز خدا را دوست ندارند و محبتشان به محبت غیر خدا آمیخته نمی شود و دگرگون نمی شودو و اشیاء را به واسطه ی محبت خدا و به خاطر خدا دوست دارند. وبه اندازه ای که دراین اشیا جهت الهی می‌یابند آن چیزها را دوست دارند همانگونه که گفته اند:حق حبیب ما است و خلق حبیب ما است و اگر تعارضی پیدا کنند حق نزد ما دوست داشتنی تراست»(ابن عربی،۱۴۲۲، ج۱: ۶۴).

آرزو دومین مؤلفه و فاکتور برای قوام خودی است. مفهوم آرزو با امید و آینده مفهومی درهم تنیده است. اگراقبال ازآرزو سخن به میان می آورد، مفاهیمی نظیر امید و آینده ای روشنتر برای امت اسلامی را دردل این معنا نهاده است. از نگاه وی آرزو مقوله ای حیاتی برای دوام حیات خودی است. و نباید ازآن غفلت شود.آرزو جان جهان است ودرفطرت اشیا نهفته است.

آرزو را در دل خود زنده دار　　تا نگردد مشت خاک تو مزار
آرزو جان جهان رنگ وبوست　　فطرت هر شیء امین آرزو است
از تمنا رقص دل در سینه ها　　سینه ها از تاب او آیینه ها

(اقبال،۱۳۴۳ : ۱۳).

از آنجا که آرزو تفسیر خود را در آیینه ی فردا نمایان می سازد به همین جهت دربطن خود مفهوم حرکت را دارد. آرزو و امید؛ خودی را به حرکت و بالندگی فرا می‌خواند وروح زندگی و حیات را به خودی باز می‌گرداند.

طاقت پرواز بخشد خاک را | خضر باشد موسی ادراک را
دل زسوزآرزو گیرد حیات | غیر حق میرد چو او گیرد حیات
چون زتخلیق تمان بازماند | شهپرش بشکست و از پرواز ماند

(همان).

گذار از خود

خودی پس ازشناخت خود باید که از خود در گذرد و از هواهای نفسانی خود دوری جوید این مرحله از تکامل زمینه ای است برای آماده سازی خود برای ایثار و فداکاری در راه جامعه یا به تعبیر اقبال امت اسلامی. این از خود گذشتن و ایثار باید رو به سوی خداوند باشد.

اندکی اندر حرای دلنشین | ترک خود کن سوی حق هجرت گزین
محکم از حق شو سوی خودگام زن | لات و عزای هوس را سر شکن

(همان: ۱۷-۱۸).

از محبّت چون خودی محکم شود قوتش فرمانده عالم شود
پنجه ی او پنجه ی حق می‌شود ماه از انگشت او شق می شود

(همان: ۱۹)

انسانی که پا برروی خواهش نفس می گذارد طبیعت را در چنبر قدرت وجودی خویش درمی‌آورد و تمام اعضا و جوارح وجودش ابزاری برای تحقق اراده‌ی الهی می

گردد و مصداق این کلام الهی می‌شود که فرمود: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّه (الانفال/۱۷).

آسیب شناسی مبارزه با نفس

اقبال در مسیر مبارزه با نفس و زهد و تقوا پیشه کردن آسیب های این راه را نیز گوشزد می کند. مبارزه با نفس و تلاش برای ساختن خود بر اساس آموزه های دینی نباید خودی را به ورطه عزلت و گوشه گیری بکشاند. بر همین اساس وی جریان تصوفی را که به گوشه گیری و عزلت و بی تفاوتی نسبت به سرنوشت امت اسلامی فرامی خوانده، سم مهلکی می داند که افیون امت های مسلمان گشته و آنان را از حرکت و تکاپو در جهت ساختن و آبادانی ملک خود باز داشته است.اقبال در مجموعه ی اسرار خودی در داستان شیر و گوسفند، نشان می دهد که اگر «خودیِ هویتی» از بین برود، اقتدار و استقلال و عزم واراده‌ی آن نیز ازمیان خواهد رفت. شیر دراین داستان نماد تمدن و فرهنگ چالاک اسلامی در دوران شکوفایی خود است که در اثر گسترش اندیشه های افلاطونی درقالب تصوف، مانند افیونی بر پیکره ی امت اسلامی افتاد و آن را به زوال و انحطاط کشاند.

وی نشر اندیشه های افلاطون در میان مسلمانان را دسیسه‌ی گوسفندی نام نهاده و بر همین اساس تصوف عزلت طلب و ادبیات مبتنی بر آن را بشدت مورد انکار قرار می دهد. زیرا معتقد است نشر چنین اندیشه هایی یک تمدن و ملت را در کام نیستی می کشاند. این دسیسه اقوام مغلوبه باعث می شود تا خودی و شخصیت و هویت فردی و اجتماعی اقوام غالبه تضعیف شود و تمدن و فرهنگشان رو به زوال رود. و اینگونه شود که:

اقتـــــدار و عز و استقلال رفت　　　اعتبار و عزت و اقبال رفت

پنجه هـــــای آهنین بی زور شد مرده شد دل ها و تـــن ها گور شد

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۲).

این دسیسه ای بود از جانب اقوام مغلوبه تا بدین وسیله تمدن هـای شـیر گـون را از خـود غافل کرده و آنان را به ضعف بکشانند، زیرا که:

شیر نر را میش کردن ممکن است غافلش از خویش کردن ممکن است

(همان)

از نظر اقبال تعالیم مربوط به مبازه با نفس همراه با آسیب هایی است که بایـد آنهـا را شناخت و از بروز آن ها جلوگیری نمود . یکی ازراهکارهای مهم در برابر این آسیب هـا؛ جلوگیری از نشر اندیشه های صوفیانه ای است که به بهانه مبارزه با نفس حرکت و پویـایی و هویت فردی و جمعی مسلمانان را مورد تهدید قرار داده است. ازاین رو هر نظام عرفانی و صوفیانه ای که دعوت به گوشه گیـری و عزلـت نمایـد و شـمع تـلاش بـرای سـاختن و آبادانی دنیوی را در دل مسلمانان خاموش کند از دید اقبال باید از صـحنه زدوده شـود. وی حاکم شدن این طرز تلقی از تصوف و عرفان بر ذهنیت مسلمانان را تحت تاثیر اندیشه های افلاطون می داند و معتقد است که این اندیشه بـرای امـت اسـلامی زیـان آوراسـت.راهـب دیرینه افلاطون حکیم:

گفت سرّ زندگی در مـــردن است شمع را صد جلوه از افسردن است

بر تخیـلهای مـا فرمانـــرواست جام او خواب آور گیتی رباســـت

فکر افلاطون زیـان را ســود گفت حکمت او بود را نابود گـفـــت

فطرتش خوابید و خوابـی آفـرید چشم هـــوش او سرابی آفریـــد

(همان: ۲۴).

از دیدگاه اسلام تصوف ازنوع رهبانیت مردود شمرده است. بی شک کـلام اقبـال در آسیب شناسی تصوف بر آمده از این آیه شریفه است : رَهْبانِیَّه ی ابْتَدَعُوها ما کَتَبْناها عَلَـیْهِمْ

اِلاّ ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللّهِ فَما رَعَوْها حَقَّ رِعایَتِها فَآتَیْنَا الَّذینَ آمَنُوا مِنْهُمْ أُجْرَهُمْ وَ کَثیرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ (الحدید/۲۷). ازدیدگاه اسلام قلمرو مبارزه با نفس و ممارست بر پاره ای از ریاضت ها نباید با رهبانیت مسیحیت و و انقطاع کامل از جهان و امور دنیوی با یکدیگر آمیخته شود.فلسفه اقبال را باید در رویکرد به زندگی جستجو کرد. اقبال از ادبیاتی که مرگ پرستی و عزلت طلبی راترویج می کند و انسان ها را از زیستن و حیات دنیوی دورنگه می دارد رویگردان بود:

وای قومی کز اجـــــل گیرد برات　　　　شـــــاعرش وابوسد ازذوق حیات

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۶).

وی بخشی ازانحطاط امت اسلامی را ناشی ازالهام این گونه هنر می‌دانست.هنری که چون افیون ملت ها را تخریب می کند.

ســــــت اعصاب تو از افیون او　　　　زنــــــدگانی قیمت مضمون او

(همان).

اقبال خستگی جامعه به خاطرانتشارچنین ادبیاتی را به چشم می‌بیند. ملتی که از طریق هنر مسموم شده اند:

ای دلت از نغمه هایش سردجوش　　　　زهر قاتل خورده ای ازراه گوش

(همان :۲۷).

ازدید اقبال مرحله ی گذر از خودی یا به تعبیر وی«رومزبیخودی» باید به گونه‌ای صورت گیرد که خودی درنهایت در جهت اهداف متعالیه امت گام بردارد و و از خود گذشتن نباید ازرهگذر تعالیم انحرافی صوفیانه که خودی را به عزلت می کشاند صورت پذیرد.از نگاه وی مفهوم متعالی و زندگی ساز عشق در بخشی ازادبیات صوفیانه و عارفانه مسخ شده است.دراین گفتمان در حقیقت عشق رسوا گشته است و کسانی که عشق را به

عنوان دستاویزی برای سستی فزایی و ناتوان سازی استفاده نموده اند؛ این مفهوم متعالی را از عزیز به حضیض کشانده اند.:

عشـــق رسوا گشـــته ازفریـاد تـــو زشـــت رو بهزادش ازتمثال تو
زرد از آزار تـــــو رخـــــار او ســـردی تو برده سوز ازنار او
خسته جان از خسته جانی های تو ناتـــــوان ازناتوانی های تـــو

(همان).

از نگاه اقبال تربیت نفس رابابد از مرحله ی پیروی از احکام و فرمانهای الهی آغاز نمود .این مرحله ازتربیت نفس مطابق باآیاتی است که همگی رابه پیروی از دستورات خداوندو پیامبر گرامی اسلام فرا می خواند: قُلْ أطیعُوا اللّهَ وَ الرَّسُولَ فَإنْ تَوَلَّوا فَإنَّ اللّهَ لا یُحِبُّ الْکافِرینَ (آل عمران/۳۲)این فرمانبری و پیروی اگر چه قالبی جبر گونه دارد اما جبری است که از آن آزادی و اختیار پدید می آید:

دراطاعت کوش ای غفلت شـــعار می شود از جبـــر پیدا اختیار
ناکـــس از فرمان پذیری کس شود آتش اربا‌شد زطغیان خس شود

(همان :۲۹).

نفس با مقید ساختن خود ارتقای وجودی پیدا می‌کند.قید و بند و اطاعت از اوامر دینی، ذات خودی را به کیفیتی برتر می رساند. گام دیگر در تربیت و تزکیه نفس خویشتن داری و ضبط نفس است. ازآنجا که انسان به تعبیر قرآن موجودی است که همیشه تمایل دارد تا فساد و تباهی کند بَلْ یُریدُ الْإنْسانُ لِیَفْجُرَ أمامَهُ (القیامه ی/۵) ازاین رو باید اذعان داشت که ضبط نفس برای خودی ازاهمیت بالایی برخوردار است. نفس سرکش نیازبه رام شدن دارد:

نفس تو مثل شتر خود پرور است خود پرست و خود سوار و خود سر است
مرد شـــو آور زمـــام او بکـــف تا شوی گوهـــر اگـــر باشـــی خـــزف

(همان : ۳۰).

از نگاه اقبال عبادت های دینی هر یک به نوعی همین درس را به انسان می آموزد.

روزه بر جوع و عطش شبخون زند　　خیبر تن پروری را بشکند

مومنان را فطرت افروز است حج　　هجرت آموز و وطن سوز است حج

(همان: ۳۱)

حکمت تمام این احکام در این است که خود در مهار نفس قوی شود و تن خاکی به تسخیر روح الهی در آید:

اهل قوت شو ز ورد یا قوی　　تا سوار اشتر خاکی شوی

(همان).

نفس پس ازاین طی این مراحل آمادگی می یابد تا تفسیری از آیه شریفه وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَه ی إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلیفَه ی(البقره ی/۳۰) گردد. نفس مهارشده توسط خودی نیابت الهی برروی زمین می یابد. و شایستگی مقام خلیفه ی الرحمان بودن را از آن خود می کند:

نایب حق در جهان بودن خوش است　　بر عناصر حکمران بودن خوش است

نایب حق همچو جان عالم است　　هستی او ظل اسم اعظم است

(اقبال،۱۳۴۳: ۳۱).

و این گونه می شود که خودی مظهر تجلی اسماء الله برروی زمین می گردد و و از رموز جزء و کل آگاهی می یابد و قائم امرخداوند بر زمین می گردد:

از رموز جزو و کل آگه بود　　در جهان قایم بامر الله بود

(همان).

حال این خودی آمادگی ذوب شدن در اقیانوس امت را دارد.

فرد و امت

از نظر اقبال هسته مرکزی خودی به تعبیر دینی امری فطری است. خودی یک هویت فطری دارد که باید این هویت در جامعه شکوفا شود. خودی نمی تواند منقطع از جامعه به تعالی و تکامل برسد از همین رو باید دید که چه نوع رابطه ای را میان فرد و جامعه می توان متصور بود.از نظر اقبال فرد برای این که تمام نیروی بالقوه خود را آزاد سازد باید به جامعه خود بپیوندد. از این رو زمینه های تعالی فرد در پیوستن به جامعه ای است که فرد به لحاظ تاریخی و فرهنگی و زبانی بدان تعلق دارد.

فرد و قوم آیینه یکدیگرند سلک و گوهر کهکشان اخترند

(همان: ۵۸).

فرد می‌گیرد ز ملت احترام ملت از افراد می‌یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود قطره وسعت طلب قُلزُم شود
وصل استقبال و ماضی ذات او چون ابد لا انتها اوقات او
در دلش ذوق نمو از ملت است احتساب کار او از ملت است
پیکرش از قوم و هم جانش ز قوم ظاهرش از قوم و پنهانش ز قوم
در زبان قوم گویا می‌شود بر ره اسلاف پویا می شود
پخته تر از گرمی صحبت شود تا به معنی فرد هم ملت شو

(همان)

شهید مطهری در باب ارتباط میان فرد و جامعه و چگونگی آن نظریه ارسطو در این باب را نظری درست می داند و می گوید:«انسان در فطرتش هم فطرت فردی دارد و هم فطرت اجتماعی،به این معنا که در عین اینکه استعدادهای انسانی را همه افراد دارند ولی این استعدادها طوری تعبیه شده است که همه مشابه و همسطح نیستند و اگر چنین می بود

اساسا زندگی اجتماعی غیر ممکن بود»(مطهری،۱۳۸۴: ۱۵۲).شهید مطهری مظهر اصلی خود را درفطرت جستجو می کند و بر این باور است که این فطرت را هم می توان هم رشد داد و هم آن را مسخ نمود. نقش اجتماع را باید در رشد دادن به این خود فطری دید.

ازنگاه اقبال ملت از اختلاط افرادپدید می آید و ستون استوار ملت؛ خودی‌های به هم پیوسته هستند.

مردمان خوگر بیکدیگر شوند　　سفته در یک رشته چون گوهر شوند

در نبرد زندگی یار همند　　مثل همکاران گرفتار همند

(اقبال،۱۳۴۳ : ۶۰).

از نگاه اقبال تشکیل اجتماع و شکل گیری قواعد آن تنها بر اساس قوانین و احکام اسلام ممکن است. از نگاه اقبال هویت اسلامی خودی در نهایت باید منجر به این شود که خودی های خود یافته و دارای هویت که از سرچشمه زلال فرهنگ اسلامی سیراب شده اند و فربه از مفاهیم اسلامی هستند چون گرد هم در آیند امت اسلامی را بر اساس اصول بنیادی اسلام پایه گذاری کنند.وی ارتباط فرد و جامعه را ارتباطی دو سویه می داند.فطرت فردی و اجتماعی مسلمانان بر اساس گرایش به ارزش های مشترک اسلامی باعث تشکیل جامعه اسلامی می شود:

ملت بیضا تن و جان لا اله　　ساز ما را پرده گردان لا اله

لا اله سرمایه اسرار ما　　رشته اش شیرازه افکار ما

(همان :۶۳).

بر اساس این آموزه ها جامعه اسلامی بر اساس توحید تشکیل می شود.

ما مسلمانیم و اولاد خلیل　　از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

(همان)

از نگاه اقبال گرایشات ناسیونالیستی نباید مفهوم امت را به وطن تبدیل کند.از همین رو وی همگان را ازاین آسیب جدی انذار می دهد:

اصل ملت در وطن دیدن که چه؟ باد و آب و گل پرستیدن که چه؟

بر نسب نازان شدن نادانی است حکم او اندر تن و تن فانی است

(همان)

تشکیل جامعه ی اسلامی باید بر اساس ارکان توحید و رسالت محمدیه باشد. از این رو چنین جامعه ای جاودانه می شود زمان و مکان نمی شناسد.و مانند پژواکی تکرار پذیر، در درون تاریخ به صدا در می آید. اندیشه‌ی اقبال تحت تأثیر آموزه های قرآن شکل گرفته و آیات فراوانی وجود دارد که بر ضرورت وحدت میان امت اسلامی تاکید می کند.

*وَ لا تَکُونُوا کَالَّذِینَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَیِّناتُ وَ أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیم(ال عمران ۱۰۵) (و چون کسانی مباشید که پس از آنکه دلایل آشکار برایشان آمد، پراکنده شدند و با هم اختلاف پیدا کردند، و برای آنان عذابی سهمگین است)(فولادوند:۶۳).

*إِنَّ الَّذینَ فَرَّقُوا دینَهُمْ وَ کانُوا شِیَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فی شَیْ‏ءٍ إِنَّما أَمْرُهُمْ إِلَی اللَّهِ ثُمَّ یُنَبِّئُهُمْ بِما کانُوا یَفْعَلُونَ (الانعام/۱۵۹) (کسانی که دین خود را پراکنده ساختند و فرقه فرقه شدند، تو هیچ گونه مسئول ایشان نیستی، کارشان فقط با خداست. آن گاه به آنچه انجام می‌دادند آگاهشان خواهد کرد)(فولادوند:۱۵۰).

*إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَه ی فَأَصْلِحُوا بَیْنَ أَخَوَیْکُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُونَ (الحجرات/۱۰) (در حقیقت مؤمنان با هم برادرند، پس میان برادرانتان را سازش دهید و از خدا پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرید)(فولادوند:۵۱۶).

*«وَ أَطيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ ريحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرينَ (الانفال/۴۶) (و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با هم نزاع مکنید که سست شوید و مهابت شما از بین برود، و صبر کنید که خدا با شکیبایان است)(فولادوند:۱۸۳).

دیدگاه علامه طباطبایی

از نظر علامه انسان با همه کثرتی که دارد اما نوع آن یکی است.ارتباط انسان و جامعه مانند ارتباط قطره با دریا است.آب دریا آب است حتی اگر در ظرف‌های مختلف ریخته شود.از نظر علامه با وجود تعدد فردی و وجود تفاوت‌های سلیقه ای که افراد دارند . آنگاه که باهم جمع می شوند قدرتی عظیم تر و عظمتی گسترده تر را به وجود می آورند.این رابطه میان فرد و اجتماع به گونه ای است که استعدادهای فردی وقتی به اجتماع بپیوندد شکوفا می شود.از نظر وی قوا و اراده‌ی جامعه بر قوه و اراده‌ی فرد غلبه دارد و اراده‌ی فرد تابع اراده‌ی ملت است. در این دیدگاه در واقع امتها نیز هویت و شخصیتی دارند که این شخصیت جمعی بر گرایش‌های فردی غلبه دارد. وَ لِكُلِّ أُمَّه ی أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَه ی وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ(اعراف/۳۴).

اهمیت گفتار اقبال را در مورد ضرورت تشکیل اجتماع بر اساس آموزه‌های اسلامی باید در این نکته جستجو کرد. نیروی جامعه قدرت غالب است و این قدرت غالب اگر بر اساس و بنیاد ناصوابی استوار باشد می تواند افراد را در موضع انفعال قرار دهد و یا بالعکس اگر جامعه ای بر اساس ارزش های اسلامی شکل گرفته باشد اراده‌ی افرادی که با اسلام سر سازگاری ندارند نمی تواند بر جامعه تاثیر بگذارد. ضرورت تشکیل امت اسلامی در همین نکته است و «به همین جهت است که اسلام مهمترین احکام و شرایع خود از قبیل حج و جهاد و نماز و انفاق را و خلاصه تقوای دینی را بر اساس اجتماع قرار داد و

علاوه بر این که قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعائر دینی و حدود آن کرده و علاوه بر این که فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از تمامی منکرات را بر عموم واجب نموده، برای حفظ وحدت اجتماعی هدف مشترکی برای جامعه اعلام نموده، و معلوم است که کل جامعه هیچوقت بی نیاز از هدف مشترک نیست، و آن هدف مشترک عبارت است از سعادت حقیقی، (نه خیالی) و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا، و این خود یک پلیس و مراقب باطنی است که همه نیت‌ها و اسرار باطنی انسان را کنترل می‌کند تا چه رسد به اعمال ظاهریش» (موسوی همدانی؛ ۱۳۷۴ج۴ : ۱۵۵).

همانگونه که اقبال اسلام را به عنوان یک اصل و اساس برای محوریت اجتماع و امت اسلامی ضروری می داند و به توانایی آن در پیشبرد جامعه ایمان دارد علامه نیز این حقیقت را مورد تأکید قرار داده و می گوید:« و کوتاه سخن اینکه: اسلام صلاحیت خود را برای هدایت مردم به سوی سعادتشان و پاکی حیاتشان، ثابت کرده و با این حال چگونه ممکن است کسی آن را یک فرضیه غیر قابل انطباق بر زندگی بشر بداند و بپندارد که چنین فرضیه‌ای حتی امید نمی‌رود روزی زمام امر دنیا را به عهده بگیرد، (با این که هدف اسلام چیزی به جز سعادت حقیقی انسان نیست)»(همان:۱۳۷).

تشکیل جامعه آرمانی تحت عنوان امت اسلامی هم از نظر اقبال ممکن و موجّه است و هم از نظر علامه طباطبایی. جامعه‌ی که با الهام از تعالیم انبیاء و معصومین سعادت دنیا و آخرت را تضمین می کند.

نتیجه

با سیری در اندیشه های اقبال پیرامون مراحل مختلف رشد و توسعه‌ی خودی می توان این نکات را به صورت برجسته در دیدگاه های وی مشاهده نمود. از نگاه اقبال

سنگ بنای توسعه و حرکت و پویایی در هر جامعه ای مفهوم خودی است. خودی در تعبیر قرآنی همان" نفس" به معنای "خود" است. قرآن نیز این عامل را در سعادت و شقاوت بشر کانون اصلی می داند و تمام کارها و امور را به اختیار این عنصر خودی گذارده است. خداوند در حق افراد ظلم نمی کند و خود آنها هستند که به خودشان ستم می کنند. مَثَلُ ما يُنفِقُونَ فی هذهِ الْحَیاه ی الدُّنْيا كَمَثَلِ ريحٍ فيها صِرٌّ أصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أنْفُسَهُمْ فَأهْلَكَتْهُ وَ ما ظَلَمَهُمُ اللّهُ وَ لكِنْ أنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (آل عمران/۱۱۷). اقبال نیز با الهام از قرآن به بررسی و کاوش در مفهوم خود می پردازد. از نظر اقبال خودی چون قوام جامعه و امت اسلام است، لذا باید ابتدا این خودی را بر اساس آموزه های اسلامی ساخت . با ساخته شدن خودی و با بالیدن آن مقدمات تشکیل جامعه ای فراهم می آید که تک تک اجزای آن به نیکی از وظایف خود آگاهند. در این مسیر ابتدا باید خودی؛ خود را بشناسد. خودی که خود را می شناسد درک درستی از توانایی ها و استعدادهای خود دارد. خودی که خود را بشناسد خدای خود را هم خواهد شناخت. الهام بخش اقبال در این اندیشه آیاتی است که دعوت به خودشناسی می کند. يا أيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إذَا اهْتَدَيْتُمْ إلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَميعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (مائده/۱۰۵) .

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خودتان بپردازید. هر گاه شما هدایت یافتید، آن کس که گمراه شده است به شما زیانی نمی‌رساند. بازگشت همه شما به سوی خداست. پس شما را از آنچه انجام می‌دادید، آگاه خواهد کرد (ترجمه قرآن: فولادوند). روایاتی نیز از پیامبر و ائمه اطهار به دست ما رسیده که بر ضرورت خودشناسی به عنوان راهی برای خداشناسی تاکید کرده است." من عرف نفسه فقد عرف ربه". هر کس خود را شناخت خدای خود را به تحقیق شناخته است. خودی پس از شناخت خود باید با تزکیه نفس پا بر روی تمایلات خود بگذاردو از خود درگذرد. نکته ای که در اینجا اقبال بر آن پافشاری کرده و آن را به عنوان آسیبی برای خودی در این مرحله بر شمرده ،این است که خودی در

این مرحله از تکامل خویش، نباید به بهانه خود سازی گرفتار تصوف عزلت گرایانه که محصول انتشار اندیشه های افلاطونی در میان مسلمانان است، شود. این بعد از آسیب شناسی جریان تصوف در قرآن در قالب پرهیز از رهبانیت جعلی مورد اشاره قرار گرفته است. رَهْبانِیَّه ی ابْتَدَعُوها ما کَتَبْناها عَلَیْهِمْ إِلاَّ ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللَّه فَما رَعَوْها حَقَّ رِعایَتِها فَآتَیْنَا الَّذینَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ کَثیرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ (الحدید/۲۷) (ترک دنیایی که از پیش خود درآوردند ما آن را بر ایشان مقرّر نکردیم مگر برای آنکه کسب خشنودی خدا کنند، با این حال آن را چنان که حقّ رعایت آن بود منظور نداشتند. پس پاداش کسانی از ایشان را که ایمان آورده بودند بدانها دادیم و [لی] بسیاری از آنان دستخوش انحرافند(فولادوند). اقبال همگان را از گرفتار آمدن در دام اندیشه های صوفیانه ای که به ترک دنیا دعوت می کند بر حذر می دارد، زیرا که خودسازی که مد نظر وی است دعوت به پویایی و تحرک و شادابی در جامعه است. از پیامبر اسلام نیز حدیثی روایت شده که رهبانیت امت خود را، به جای آوردن عبادت های اجتماعی و الهی می داند.(رهبانیت امت من هجرت و جهاد و نماز و روزه و حج و عمره است (موسوی همدانی،۱۳۷۴:ج۱۹،ص۳۰۹).

خودی پس از این که خود سازی را براساس آموزه های ناب اسلامی انجام داد آماده پیوستن به اقیانوس امت اسلام می شود . امتی که دارای هویت اسلامی است. افراد با پیوستن به اجتماع امت اسلامی مصداق آیه وَ لا تَکُونُوا کَالَّذینَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَیِّناتُ وَ أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ عَظیم(ال عمران ۱۰۵) می شوند. چون هویت فردی این اجتماع، اسلامی است اگر افراد متأثرازاندیشه‌های اسلامی توانسته باشند مراحل خودشناسی و خود سازی را بدرستی طی نمایند، تک تک افراد جامعه آماده‌ی ایثار و فداکاری در راه آرمان‌های امت اسلامی می شوند. امتی که دیر یا زود پیامش در سراسر جهان گسترده خواهد شد.

منابع

۱- ابن عربی ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲) **تفسیر ابـن عربـی**، بیـروت: دار احیـاء التراث العربی.

۲- اقبال لاهوری ،محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشـعار فارسـی** ، چـاپ اول ،تهـران :انتـشارات کتابخانه سنائی.

۳- بروجردی، سید حسین(۱۴۱۶) **تفسیر الصراط المستقیم**. قم: موسسه انصاریان.

۴- حقی، بروسوی اسماعیل(بی تا) **تفسیر روح البیان**، بیروت دارالفکر.

۵- رهنما، زین العابدین(۱۳۴۲) **ترجمه و تفسیر رهنما** ، تهران: انتشارات کیهان.

۶- صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم(۱۳۶۶) **تفسیر القرآن الکریم(صـدرا)**، قـم: انتـشارات بیدار.

۷- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲) **پرتوی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۸- **قرآن کریم** (۱۴۱۵) ترجمه‌ی محمد مهدی فولاد وند ، تهران: دار القـرآن الکـریم دفتـر مطالعات تاریخ ومعارف اسلامی.

۹- موسوی همدانی، سید محمد بـاقر(۱۳۷۴) **ترجمه تفسیر المیـزان**، قـم: دفتـر انتـشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه .

۱۰- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴) **فلسفه تاریخ** ،تهران : انتشارات صدرا.

۱۱- مولانا، جلال الدین محمد بلخی(۱۳۸۳) **مثنوی معنوی** ،چ۲؛تهران.

دکترحسین فرزانه پور

عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند

پیمان زنگنه

کارشناس ارشد علوم سیاسی

تحلیل و بررسی ماهیت هویت اسلامی دراندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری

چکیده

بدون شک علامه محمد اقبال لاهوری یکی ازمنادیان احیای هویت اسلامی درمقابل اندیشه ی شیفتگی به غرب است. وی درراستای احیای هویت اسلامی براین باوراست که تشکیل ملیتهای اسلامی همانند تشکیل کشورپاکستان که شاه بیت اندیشه اش بود،سرآغازی است برشکل گیری خلافت جدید اسلامی که درتخالف با مدل منسوخ شده آن درعثمانی قرارداشت. به هرحال وی با کنارگذاشتن ملی گرایی پان ترکیستی ترکیه ، ضمن رد ملی گرایی به شیوه غربی، ملی گرایی با محوریت ارزش های اسلامی را مورد توجه قرارداد، و وحدت کشورهای اسلامی را با مرکزیت تهران خواستارشد. شاید به طورناخواسته یکی ازعمده ترین دلایل سرایش شعر به زبان فارسی توسط اقبال،علاقه مندی اوبه مساله وحدت اسلامی به عنوان یکی ازمفاهیم کانونی،آرمان هویت اسلامی بوده است. بنابراین دراین نوشته پژوهشی آرای واندیشه های سیاسی علامه اقبال لاهوری، پیرامون هویت اسلامی با درنظرگرفتن مفاهیمی چون نوع ملی گرایی، خلافت اسلامی و رویکرد اقبال به غرب به شیوه توصیفی، تحلیلی مورد بررسی وکنکاش قرارمی گیرد.

واژگان کلیدی : اندیشه سیاسی، هویت اسلامی، ملی گرایی، وحدت اسلامی، رویکرد به غرب.

مقدمه

هجوم نظامی غرب به سرزمین های اسلامی تمامی کشورهای اسلامی را برآن داشت تا درمقابل این تهاجم همه جانبه به شیوه های مختلف به دفاع ازهویت اسلامی خودبپردازند. بعضی ازکشورها هم درقبال این مجموعه همه جانبه درلاک دفاعی فرورفته وسعی کردند، با کشیدن حصارهای نفوذ ناپذیری دربرابر فرهنگ وتمدن غربی ازخود واکنش نشان دهند؛ مثلا جنبش وهابیت با اتخاذ روش های نظامی برآن بود تا هویت اسلامی را با برداشت هایی سلفی وفاقدپویایی فقهی، حفظ نماید.همچنین جنبش مهدویت نیزبه رهبری محمد احمدبن عبدالله درصدبود تا با شیوه های پیکارجویانه نظیروهابیت به حمایت ازدستاردهای اسلامی بپردازد. اما درمیان جریانات فکری اسلامی عده ای مانندااصلاحگرایان دینی برآن بودند تابا برداشت هایی علمی، واقع بینانه و پویا به دفاع ازهویت اسلامی بپردازند.

علامه محمد اقبال لاهوری نیز ازجمله متفکرین اصلاح گرایی است که درصدد اصلاح کره ی ها وناراستی ها دردنیای اسلام برآمد، وراهکارمعقول وواقع بینانه ای را برای برون رفت ازچالش مواجهه باغرب ارائه نمود.خلافت اسلامی را مدلی کهنه ومنسوخ شده می دانست که صرفاً درزمان امپراتوری عثمانی کاربرد داشته است.بنابراین وی باکنارگذاشتن مدل قدیمی خلافت، آنهم متناسب با شرایط دستخوش تغییر و تحول جهانی، مدل احیای هویت اسلامی را درقالب وحدت عامه مسلمین بازتولید کرد.

علامه اقبال ازمنظرملی گرایی مبتنی برگزاره های دینی درصدد بود تا آرمان وحدت اسلامی را پیرامون وحدت دول مشترک اسلامی ایجاد نماید،که به باور وی اینچنین سازوکاری،شیوه مناسبی درجهان دستخوش تغییر وراه رفت برون رفت مسلمی از بحران های موجود می باشد.وی همچنین نگاه نقادانه به غرب رابرای پالایش هویت اسلامی مفید می دانست. وضمن رد جنبه استعماری غرب،بعد تمدنی وعلمی آن را می ستود. به هرحال

ازدیدگاه علامه اقبال،هویت اسلامی با سه مفهوم ملیت،وحدت اسلامی ورویکرد نقادانه به غرب قابل تشخیص است.

دراین مقاله نیزبرآنیم تا ابعاد وزوایای مفهوم هویت اسلامی را دراندیشه های علامه اقبال لاهوری براساس این سه دقیقه مورد بحث وبررسی قراردهیم.

وحدت ملی ازدیدگاه اقبال لاهوری

مفهوم ملیت درحوزه تفکراسلامی بامفهوم ملیت درغرب متفاوت است، بطوری که درغرب ملیت مشتمل برچند ویژگی است، اول این که ملیت دارای سرزمینی مشخص است. ثانیا نژاد مشخصی درآن زیست می کند، اما دراسلام ملیت درقالب سرزمین ونژاد مشخصی نمی گنجد(اقبال،۱۳۷۲: ۲۸۵) واین رابطه جنبه برادری به خود گرفته ،وبرطبق قانون اسلامی، مسلمان برادرمسلمان تلقی می شود،ووحدت خونی ونژادی جای خود را به وضعیت اساسی تری که ازآن به ایمان تعبیر می کنیم، داده است(زنجانی،۱۳۶۱: ۶۴).

وحدت ملی نیز درمنظومه فکری اقبال لاهوری به عنوان یکی ازعناصرهویت اسلامی مطرح است.وی براین باوربود که دولت ملی درچهارچوب ارزش های اسلامی قرار دارد.وهیچ گونه تفاوتی میان مفهوم ملیت ودین وجود ندارد،بطوری که هردوی آنها یکی هستند. بنابراین وی ضمن طرح بحث قانون اساسی،آن را مبتنی بردواصل اساسی حاکمیت قانون الهی ومساوات میان همه افراد ملت می داند.

اقبال پس ازآنکه ملیت واسلامیت را مفاهیمی مرتبط ومتداخل دریکدیگر تصور می کند،ایده شکل گیری دولتی اسلامی را درهندوستان تعقیب نمود. لازم به یادآوری است که تحقق این ایده متاثر ازشرایط خاص زمانی شبه قاره هند بود. با نگاهی به تحولات شبه قاره هند متوجه خواهیم شد که رواج رسمی اسلام درشبه قاره هند به سال ۱۹۰هجری قمری باز می گردد. دراین سال مسلمانان به فرماندهی محمد بن قاسم به هند حمله کرده

وسرزمین سند رابه تصرف خود درآوردند. به این طریق تعداد مسلمانان درهند افزایش یافت.که بعدها غزنویان،غوریان وافغانها باهجوم به این سرزمین حکومت اسلامی را درآنجا برقرار کردند. هندوها نیز که دراین زمان درحال ضعف وبی سازمانی قرار داشتند ازمسلمانان شکست خوردند. بنابراین دراثررواج اسلام درشبه قاره هند دولت- ملت متشکل ازاسلام وهندوئیسم دراین قاره شکل گرفت (همان، ۳۵۶). درسال ۱۰۰۴ هجری قمری (۱۶۲۶م) مغول ها برسرزمین هندوستان مسلط شدند. وجای ترک ها راگرفتند. برخی ازپادشاهان مغول مانند اکبرشاه با به راه انداختن آیین اکبری درصدد ایجاد ترکیبی وحدت آمیز ازهندوها ومسلمانان بودند، که بعدها درزمان اورنگزیب آخرین پادشاه مغولان این ترکیب به هم خورد. ووی تلاش کرد تا اسلام را به خلوص اولیه اش بازگرداند (همان۳۵۷- ۳۵۶).

پس ازمرگ اورنگزیب ،زمینه های ازهم گسیختگی مغولان فراهم شد. بطوری که بعدها هندوستان مورد هجوم نادرشاه واقع شد. وپس ازآن کوچ نشین های انگلیسی،فرانسوی وهلندی قدرت گرفتند. فی المثل درفاصله سال های ۱۸۳۳م. تا۱۸۶۴ زبان انگلیسی به جای زبان فارسی رواج یافت. وقوانین جدید جای قوانین جزایی اسلام را فراگرفت (همان: ۳۵۷).

همچنین درسال ۱۸۶۴ نظرانگلیسی ها به مسلمانان بسیارخصمانه بود. بطوری که آنان یا می بایست صحنه راترک می کردند. ویا اینکه مرگ خفت بار رامی پذیرفتند، بنابراین درواکنش به اقدامات انگلیسی ها گروه های مبارزی به رهبری سید احمد خان هندی واسماعیل شهید وهمچنین قیام استقلال طلبانه ۱۸۵۷ با گرایش به زهد خشک وهابی شکل گرفت (همان:۳۵۸-۳۵۷).

بنابراین تمامی نهضت هایی که دراین زمان شکل گرفت درواکنش به چنین شرایط اسفناکی بود. ودراینچنین موقعیتی بود که جلسه مسلم لیگ درشهرالله آباد به ریاست علامه

محمد اقبال لاهوری منعقد گردید.دراین جلسه که به سال ۱۹۳۰ به نمایندگی ازسوی مسلمانان تشکیل شده بود،کلنگ بنای پاکستان اسلامی ومستقل توسط اقبال زده شد.(همان:۳۵۸).به هرحا ل اقدام اقبال آنچنان تاثیرگذاربود که درسال ۱۹۴۷کشوراسلامی ومستقل پاکستان برروی نقشه جغرافیا پدیدارگشت.

علامه اقبال درخطابه ای رسا ،پیشنهاد خودرامبنی برا یجاد دولتی مستقل درهندوستان این گونه مطرح می کند،که ... «واحدهایی که درداخل هندوستان وجود دارند، برخلاف کشورهای اروپایی ،واحدهایی ارضی ومنطقه ای نیستند. هندوستان قاره ای است. که دسته های متعددی ازنژادهای مختلف ومتنوع درآن زندگی می کنند. رفتار وکرداراخلاق جمعیت ها تحت تاثیرنوعی احساس واحد مشترک نژادی قرار نگرفته است. حتی هندوها نیز یکدست وموزون وهماهنگ ومتحد الشکل نیستند. بنابراین تقاضای مسلمین برای ایجاد یک هند اسلامی درداخله این کشور امری مشروع ومجاز می باشد» (همان: ۳۵۹-۳۵۸).

همچنین اقبال در نامه ی مورخ ۲۸ ماه می ۱۹۳۱ میلادی به قائد اعظم محمد علی جناح رهبر پاکستان پیشنهاد خود را مبنی بر تشکیل پاکستان این گونه تکرار کرد که . . . بعد از مطالعه ی طولانی و تحقیق در حقوق اسلامی به این نتیجه رسیده ام که اگر این رشته از حقوق به خوبی درک شود ، لااقل حق معیشت هر فردی باید تأمین شود ، ولی اجرای مقررات شریعت اسلام در این کشور بدون وجود یک یا چند دولت اسلامی غیر ممکن است . سال هاست که این فکر عقیده قطعی من بوده است و هنوز به این موضوع ایمان دارم که تنها راه حل مسأله سخت برای مسلمین و همچنین تثبیت یک هند آرام و مرفه در همین طریق است (همان:۳۵۹).

به هر حال اقبال ایجاد واحدهای سیاسی مستقل باهویت اسلامی رابرای بقای اسلام لازم می دانست. وی درزمان شکل گیری کشورترکیه که ازامپراتوری عثمانی منشعب شده بود،امید زیادی به آن بسته بود، وخوشبین بود وتصورنمی کرد که رهبران جوان ترک به

طور جدی قصد دارند که ازگذشته اسلامی وفرهنگ اسلامی ودینی یکباره فاصله بگیرنـد. وی همین قـدرمی دانـست کـه ترکـان جـوان مـی خواهنـد اسـلام را بـه عنـوان فرهنگـی سرشاربپذیرند که درروح آن تعالیمی چون شورا، اجماع ،بیعت ،عدالت وعقـل وجـود دارد. وی همچنین درمورد حکومت ترکیه جدید براین تـصور بـود کـه آنـان سرنوشـت خـویش راازطریق انتخابات آزاد بدست خواهنـد گرفـت وازعبودیـت حکومـت مطلقـه وخودکامـه عثمانی که زیرقبای خلافت عثمانی ،مخفـی اسـت ،رهـا خواهنـد شـد (فراسـتخواه ،۱۳۷۴: ۲۴۹).

به نظر اقبال ناسیونالیـسم، زمـانی کـه بخواهـد علـم یـا دیـن راشناسـنامه اختـصاصی جغرافیایی دهد وانسانی بودن آن را انکارکند، منشاء تعصب اسـت. وی معتقـد اسـت ملتـی مغرور یک علم را ازآن خود می داند، واز دیگران سلبش می کند. یا ملتی متعصب، علـم را ازآن اجنبی ،کافر،شرقی یا غربی دانسته واز آن می گریزد. ملتی دیـن راوسـیله نـژاد پرسـتی قرارمی دهد، یا ملتی ازآموزه های سازنده دینی خاص رخ برمی تابـد، چـرا کـه او را از آن مرزوبوم وتاریخ خود نمی بیند(همان:۳۰۷-۳۰۶).

اقبـال بـه نقـل ازسـعید حلـیم پاشـا رهبـر حـزب اصـلاح دینـی ترکیـه مـی گویـد: « همانگونه که ریاضیات انگلیسی یا نجوم آلمانی یا شیمی فرانسوی وجود ندارد، در اسـلام نیزعلم ،ترکی یا عربی یا ایرانی یا هندی وجود ندارد.درست به همان گونه که کلیت حقـایق علمی انواع گوناگون فرهنگ های علمی ،ملی به وجود مـی آورد کـه همـه روی هـم رفتـه معرفت بشری رانمایش می دهند. به همان طریق ،کلیت حقایق اسلامی نیز سـبب پیداشـدن کمال مطلوب های گوناگون ملی واخلاقی واجتماعی می شود. فرهنگ وتمـدن جدیـد کـه برخود خواهی ملت پرستی بنا شده به گفته این نویسنده تیز بین صورت دیگـری ازتـوحش است» (اقبال ،بی تا:۱۷۹).

بنابراین ازدیدگاه علامه اقبال ملیت دراسلام ازاسلامیت جدا نبوده ،وتفاوت های نژادی وفرقه ای میان گروه های مختلف صرفا برای شناسایی است وآنچه به ملیت هویت می بخشد،محتوای اسلامی آن است.

مفهوم وحدت اسلامی ازدیدگاه اقبال لاهوری

مفهوم خلافت اسلامی ازجملـه مفاهیمی است که درپرتو آن تمامی کشورهای اسلامی پیرامون فردی به نام خلیفه ،هویت اسلامی خود را متبلورمی سازند به هر حال زمانی که نهاد خلافت در ترکیه لغو شد ، واکنش های متعددی نسبت به آن ابراز شد. فی المثل در مصر فواد پاشا خود را نامزد عنوان خلافت اعلام کرد ، خاندان هاشمی کوشیدند تا این مقام را به خود اختصاص دهند.علاوه بر واکنش نخبگان ، درتونس بسیاری از مردم تصمیم کمال آتاتورک را در الغای خلافت رد کردند ، بسیاری از روزنامه نگاران نیز الغای خلافت را نپذیرفتند ، همچنین نهضت خلافت که توسط مسلمانان که در سال ۱۹۱۹ در هند تشکیل شد درصد بود که در واکنش به الغای خلافت با گسترش نفوذ خود بر دولت انگلیس فشار وارد کند تا از افزایش فشار بر ترکیه بپرهیزد.رشید رضا در واکنش به لغو نهاد خلافت معتقد بود که خلافت را نمی توان به شیوه گذشته احیا کرد ، بلکه باید آن را با شرایط روز هماهنگ کرد (سعید ، ۱۳۷۹ : ۷۲).

وی براین باور بود که خلافت مفهومی است که ریشه دردوره خلفای راشدین دارد. وازآن دوره به بعد این مفهوم درسیستم های سیاسی مبتنی برقواعد اسلامی اجرا می شده است. رشید رضا ازدونوع خلافت واقعی وظاهری نام می برد که نوع واقعی آن را درصدراسلام جستجو می کرد، اما نوع دیگر آن را درکشورهای اسلامی می بیند که ازسنن اسلامی دورشده اند (عنایت،۱۳۶۲: ۸۲).به هرحال ازنگاه رشید رضا خلیفه ی مسلمانان می

بایست فردی مجتهد ودارای توان اجرایی باشد و توسط گروه اهل وعقد انتخاب شود (همان: ۹۹).

علامه اقبال نیز از دیگر متفکرینی بود که در واکنش به الغای خلافت آن را پذیرفت و بر این باور بود که دنیای اسلام در عمل به دول و امپراتوری های رقیب تقسیم شده است . بنابراین، این واقعیت را باید پذیرفت که در دوره ای که امت در ضعیف ترین حالت خود می باشد ، اسطوره اتحاد مسلمین که خلیفه مظهر آن باشد ، مانع ایجاد الگویی از روابط میان اجتماعات مسلمین است . از نظر اقبال لغو خلافت فرصتی را فراهم آورد تا اسلام از همراهی با سیاست های دودمانی و میهن پرستی منطقه ای رهایی یابد (همان: ۷۳).

بنابراین اقبال لاهوری نیز همانند رشید رضا ،طرح خلافت اسلامی را بادرک واقعیات جهان اسلام که ریشه درفرهنگ ها وملیت های مختلف داشت پایه ریزی کرد. وبا پان اسلامیسم به معنی تشکیل یک امپراتوری بزرگ جهانی به رهبری یک کشورو وهمچنین جریان سیاسی اسلامی (ام القری) به مفهوم یک تئوری کشورگشایانه ،توسعه طلبانه ،استیلاجویانه وامپریالیستی نیزمخالف کرد. اقبال معتقد است که اندیشه خلافت اسلامی به شکل گذشته اش برکل جوامع اسلامی ،درشرایط امروز عملی نیست (فراستخواه ،۱۳۷۴: ۳۰۷).

اقبال این گونه می پنداشت که درجایی که ایران وترکیه به علت اختلاف نظر درامرخلافت نسبت به یکدیگر دور وبیگانه مانده اند، مراکش به هردوی آنها به چشم بد نگریسته و عربستان به گرامی داشتن بلند پروازی های خصوصی خود پرداخته است، خلافت، نهاد مفید ومناسبی به نظر نمی رسد(قادری،۱۳۸۷: ۲۲۹). وی دراین راستا می گوید که : «خدای متعال رفته رفته این حقیقت را برما آشکار می سازد که اسلام نه ملیگری (ناسیونالیسم) است ونه استعمار(امپریالیسم، بلکه جامعه مللی است، که مرزهای مصنوعی

وتمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد» (اقبال ،بی تا : ۱۸۲).

بنابراین ازدیدگاه اقبال لاهوری ازآنجا که صورت قبلی خلافت،آنگونه که دردوره عثمانی شکل گرفته بود،امکانپذیر نمی باشد. براین اساس وی اصطلاح «دول مشترکه مسلمانا»را به جای واژه منسوخ شده خلافت به کار می برد،وبراین باوراست که قانونگذاری درامور دنیوی برعهده وکلاست ودرمواقعی که مسأله جدیدی پیداشد،آنگاه اجماع امت به صورت یک ماخذ قانونی درمی آید (اقبال،۱۳۷۲: ۲۸۱).

همچنین وی درجای دیگری درمورد خلافت این گونه اظهار نظرکرده است:

«نخستین سوالی که پیش می آید این است که آیا خلافت باید به شخصی واحد واگذار شود؟ اجتهاد ترکیه این است که موافق روح اسلام ،خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود ، فقهای مصر و هندوستان تا آنجا که من خبر دارم . هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته اند . من شخصا بر آنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد . همکاری اجتماعی نه تنها کاملا با روح اسلام سازگار است ، بلکه با در نظر گرفتن نیرو هایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده اند ، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است »(اقبال ، بی تا: ۸۱).

از آنجایی که ممکن است، آزادی به عنوان نیرویی متلاشی کننده عمل کند،وممکن است تقویت گرایشات نژادی وکم رنگ شدن باورهای دینی درمیان ملل مسلمان را فراهم کند،به رهبران کشورهای اسلامی توصیه می کند،آنچه دراروپا(۱) به وقوع پیوسته راخوب بفهمند وبا احتیاط تمام وبصیرت کامل نسبت به اسلام به عنوان یک سیاست اجتماعی عمل کنند (بهی، ۱۳۷۷ : ۳۷۰).

بنابراین از دیدگاه علامه اقبال لاهوری وحدت جهان اسلام براساس آزادی اندیشه وتفکرامکانپذیربود، وبه طورطبیعی تمامی کشورهای اسلامی به دلیل تعلقات دینی که دارند به سمت همگرایی هویتی پیرامون تعالیم اسلامی گام برمی دارند.(۲)

رویکرد به غرب

علامه اقبال درمورد غرب دیدگاه موسعی دارد، ازمنظر وی تمدن پدیده ای غربی وشرقی نیست. ودستاوردها ورهیافت های این تمدن منحصر درنژاد وجغرافیا ی خاصی نیست.

شاخ گل هرجا که می روید گل است. خم مل هرجاکه می جوشد مل است.
گر زمغرب برزند خورشید سر عین خورشید است نی چیز دگر
(فراستخواه، ۱۳۷۴: ۲۸۲)

وی ضمن این که غرب رامجموعه ای واحد ودرعین حال متکثرمی داند، براین باوراست که باید ازفرهنگ وتمدن غربی اقتباس کنیم ،واین اقتباس هم نباید به گونه ای باشد که استقلال، اعتماد به نفس وتشخیص ازبین برود ، هرگونه اقتباسی ازتمدن غرب می بایست با انتقاد وگزینش همراه باشد و مردم مشرق زمین نیز باید دررویارویی با بحران کنونی جهان متمدن به اخذ واقتباس ازغرب واصلاح کاستی ها وناراستی های خود بپردازند. او دراین راستا نیزمعتقد است که آن دسته ازاندیشه های مسلمانان که یونانی زده شده وبه دلیل پرداختن به امورکلی وانتزاعی ازواقعیت های عینی وجزیی غافل می ماندند، قابل انتقادند (همان: ۳۸۳).بنابراین ازدیدگاه اقبال می بایست میان تمدن واستعمارغربی ،علم وسیاست آن تمایز قائل شد. (همان: ۲۸۵) اقبال همچنین براین باوراست که درمقابل اخذ واقتباس ازتمدن غرب بایستی با حزم واحتیاط عمل کرد،بدین معنی که هویت اسلامی در این راستا خدشه دار نگردد.

وی با سرایش شعری دراین خصوص این گونه می گوید:

ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز کاشانه ما رفت بـــه تاراج ،غمان خیز
ازناله مرغ سحـــــر از بانگ اذان خیز وزگـــرمی هنگامـــه آتش نفسان خیز
ازخواب گران، خواب گران، خواب گران خیز، ازخواب گران خیز
ناموس ازل راتوامینـــــی ،توامینـــــی دارای جهـــــان راتویساری تو یمینی
ای بنده خاکی تو زمانـــــ توزمینـــــی صهبای یقین درکش واز دیرگمان خیز
ازخواب گران، خواب گران، خواب گران خیز، ازخواب گران خیز

به هرحال ازدید اقبال نه باطنیگری وعرفان بـرای پیـشرفت جامعـه مـسلمانان کارسـاز است ونه ملی گرایی واجتماع گرایی ملحدانه جدید.ازنظر وی تمدن کنونی غـرب ،نیازمنـد گوهر دیانت است. وی می گوید:

«بی شک زمان حاضر یکی ازدوران های بحرانی بزرگ تاریخ وفرهنگ جدید است. جهان نو نیازمند تجدید حیات زیـست شناختی است ودین کـه درتجلیـات برترخـود نـه جزمیگـری وتعهد است ونه کاهن بازی ،تنها عاملی اسـت کـه مـی توانـد ازلحاظ اخلاقـی ،انـسان جدیـد رابـرای تحمـل بارمـسوولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است. آمـاده سـازد وبه او آن ایمانی را بازگرداند، که با آن بتواند شخصیتی بـرای خود دراین جهان کسب کندوبرای پس ازاین جهان نگاه دارد.» (همان: ۲۸۶).

بنـابراین درحـالی کـه اقبـال بـه آسـانی بعـضی ازمتفکـرین برجـسته غـرب راتکـریم می کرد وگوته شاعر آلمـانی یکـی ازشـاعران مـورد علاقـه وی بـود، وبـه پیـشرفت هـای تکنولوژیکی ودانش غرب اعتراف داشت.با این وجود شدیدترین حملـه هـا ی وی برعلیـه

مادیگری ،نظام سرمایه داری وامپریالیسم که وی آنها رانشانه ی فقدان معنویت درغرب می داند، صورت گرفته است.

به طورکلی اقبال لاهوری درقبال توصیف شرایط فرهنگ وتمدن غربی وضرورت برخورد نقادانه باآن برپرورش خودی یا همان هویت اسلامی تأکید می کند. براین اساس وی ازتوحید ،نبوت ،قانون قرآن ،تمرکز داشتن ،داشتن هدف مشخص،تسخیرقوای طبیعت ،رشد کامل خودی وحس امومت یا مادری به عنوان ویژگی های هشتگانه پرورش هویت خودی یا همان مفهوم خودی دربرابر غیر بیرونی تمدن غرب یاد می کند. به باوراقبال اصل توحید زمینه وحدت تمامی اعضای جامعه رافراهم می آورد. به طوری که تمامی ادیان بزرگ نیز بررعایت اصل توحید به عنوان نمادی وحدت بخش تاکید دارند. همچنین ازنگاه وی انبیا موثرترین رکن درتربیت نوع بشرند،وبهترین نوع قانونی که می تواند محیط رشد خوبی را به محیطی ایده آل تبدیل کند،آن قانونی است که از سوی خداوندبزرگ درقرآن مجید آمده است.

ازنگاه اقبال هراجتماعی نیازمند مرکزی است که فروغ کلیه فعالیت های فرهنگی واجتماعی آن باید ازآنجا ساطع شود. فی المثل وی دراین راستا تشکیل دانشگاه اسلامی درهندوستان را ضروری می دید (حلبی،۱۳۷۴: ۵۵-۳۵۳).

همچنین وی معتقد است هراجتماعی نیازمند هدف مشخصی است،که آن هدف تبلیغ یگانگی خداوگسترش اسلام می باشد،تا براساس آن بتواند ازتمام امکانات خدادادی بهره گیرد. وهمانند تکامل فردی به تکامل اجتماعی دست یابد.

اقبال معتقد است که این اجتماع بزرگ ازحس امومت یا مادری برخوردار است،که درآن فضایل وامتیازاتی که دروجود مادر است جلوه گری می نماید(همان: ۵۵-۳۵۳).

بنابراین اقبال براین باوراست که جهان اسلام برای عرض اندام کردن درمقابل غرب خواهد توانست ،با بیداری ازخواب غفلت وآشنایی باهویت خود وتمسک به قرآن مجید

وسنت نبوی ،از زیر یوغ استعمارگران بیرون آید واجتماع ایده آلی را پایه ریزی کند (همان :۳۵۵).

نتیجه

علا مه اقبال لاهوری همانند دیگر متفکرینی که به فکراحیای هویت وتمدن به زوال رفته اسلامی دردنیای تحت تهاجم فرهنگی،سیاسی واقتصادی غرب بودند ، براین باوربود که فرهنگ وتمدن اسلامی با بهره گیری ازتعالیم ودستورات الهی- اسلامی وشریعت نبوی به عظمت گذشته خود بازمی گردد. اوبرخلاف نگاه راکد وفاقد پویایی برخی ازفقهای عالم اسلامی که هویت اسلامی را مظروفی ثابت معنا کرده اند، بااجتهاد دردین وروزآمد کردن تعالیم دینی به آن پرداخت.

به هرحال ازنگاه اقبال اسلامیت روح قوانین اسلام است. که می بایست درکردارهای آنان متبلور شود. وی براین اساس زمانی که متناسب با شرایط جدید ازملیت سخن به میان می آورد، آن را درظرف بزرگتری به نام اسلامیت قرار می دهد. واینگونه استنتاج می کند که هرگونه ملی گرایی که صبغه نژادی وفرقه ای داشته باشد، ومبتنی برموازین اسلامی نباشد، مطرود است.

علامه اقبال همچنین روح هویت اسلامی را درمواجهه با غرب نیز به کارگرفت وبراین اعتقاد بود، که با مجموعه معرفتی متکثرغرب می بایست برخوردی انتقادی داشت. وضمن پذیرش ابعاد مثبت آن مانند علم باوری ،جنبه های منفی آن مثل سلطه گری را باید کنارزد. بنابراین علامه اقبال براین باوراست که مسلمانان می بایست با بیداری ازخواب غفلت وهمراه شدن با شرایط متغییر جهانی ، هویت اسلامی خویش راحفظ کرده واز یوغ استعمارگران درآیند.

یادداشت ها

۱. این سخن اقبال اشاره ای است به روند جایگزینی اخلاق قـومی دراروپـا بـا اخـلاق مسیحیت که وحدت دنیای مسیحیت را از بین برد.

۲. درمیان خلافت گرایان معاصر، توفیق محمد الشاوی مصری،بااتخاذ رویکردی شبیه اقبال لاهوری براین باور بود کـه مـی بایـست درعـین تکثردولـت هـای اسـلامی، وحدت میان ملل اسلامی را جستجوکرد. به هرحا ل علامه اقبال نیز براین بـاوربود که درعین وجود دولت های اسلامی متعدد، دنیای اسلام به طـورطبیعی بـه سـوی وحدت حرکت خواهد کرد.(ر.ک بـه مقالـه ای بـا عنـوان نظریـه عمـومی شـورا دراندیشه توفیق محمد الشاوی، درفصلنامه سیاست دانشکده حقوق وعلوم سیاسی دانشگاه تهران، بهار۸۸).

منابع

۱- اقبال ، محمد (بی تا) **احیای تفکردینی دراسلام** ،ترجمه احمد آرام ،تهران: کتاب پایا .

۲- بهی ،محمد(۱۳۷۷)**اندیشه نوین اسلامی درررویارویی با استعمارغرب**، ترجمه ی حسین سیدی ، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

۳- حلبی، علی اصـغر(۱۳۷۴)**تاریخ نهضت های دینی سیاسـی معاصـر**، چـاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۴- سعید ،بابی (۱۳۷۹)**هراس بنیـادین** ، اروپـا مـداری وظهـور اسـلامگرایی، ترجمـه غلامرضا جمشیدیها وموسی عنبری،تهران :موسسه انتشارات وچاپ دانشگاه تهران.

۵- عنایت ،حمید(۱۳۶۲)**تفکر نوین سیاسی اسلام** ،تهران:امیر کبیر.

۶- فراستخواه ،مقصود(۱۳۷۴)**سرآغاز نواندیشی دینی معاصر**(دینی وغیردینی)، چاپ دوم ، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۷- قادری ،حاتم (۱۳۷۸)**اندیشه های سیاسی دراسلام وایران** ، تهران: سمت.

۸- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۱)بن**یادهای ملیت درجامعه ایده آل اسلامی** ، تهران: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت.

۹- رشیدرضا،محمد(۱۳۶۱)**وحی محمدی ،ترجمه محمد علی خلیلی**، چاپ دوم، بی جا، بنیاد علوم اسلامی.

دکتر مرتضی فلاح
استاد یار دانشگاه یزد

اقبال لاهوری و مُلای رومی

چکیده

مولوی را باید از جمله شاعرانی به حساب آورد که بیشترین تأثیر را بر شاعران پس از خود بر جای گذاشته است. در میان شاعران معاصر شبه قاره، بی شک اقبال لاهوری، دلبستگی خاصی به مولوی و افکار و اشعارش نشان داده است. اقبال در غالب آثارش،از مولانا جلال الدین محمد ، که او از وی به عنوان **رومی** یاد می کند، تأثیر فراوانی پذیرفته است. «ظاهراً این علاقه و اعتقاد که نشانش در مثنویات اقبال و سایر آثارش هویداست، غیر از مطالعه ی اقبال در مثنوی و دیوان کبیر، تا حدی متأثر از تقریر شبلی نعمانی است» (زرین کوب، ۱۳۶۸:۸۹۹). اقبال، مولوی را مرشد و راهنما و استاد و هادی خویش، به شمار می آورد و او را به شیوه ی بی مانندی مورد ستایش و تکریم قرار می دهد. او را مرشدی روشن ضمیر و امیرکاروان عشق و مستی می خواند.

واژگان کلیدی: مولوی، اقبال، شعرفارسی.

مقدمه

پیـــــــــر **رومی**، مرشد روشن ضمیر   کـــــــــــاروان عشق و مستی را امیر

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۵۵)

اقبال را دارای شخصیتی چندگونه و چند لایه ارزیابی کرده اند و او را فردی دانسته اند «با دوازده شخصیت مستقل، یعنی فیلسوف، شاعر، اصلاحگر، مربی، جامعه شناس، پایه ریز کشوری مستقل، حقوقدان، قرآن پژوه، ایران شناس، زباندان، تاریخدان و اسلام شناس،

مجموع این ویژگی ها، مزیتی پیامبرانه به وی اعطا کرد و سبب شد، تا ستایندگانش همانند ستایندگان اکابر تاریخ نظیر افلاطون و ارسطو او را شخصیتی آسمانی شمارند»(بقائی، ۱۳۸۵: ۱۲۰). با این همه این شاعر شبه قاره، خود را در برابر مولوی ناچیز و در برابر فرهنگ ایران و شیرینی زبان پارسی، مطیع و منقاد به حساب می آورد. البته اقبال سخت دلداده ی فرهنگ ایران و زبان فارسی است. خود می گوید:

پارسی از رفعت اندیشه ام	در خورد با فطرت اندیشه ام
خرده برمینا مگیر ای هوشمند	دل به ذوق خرده ی مینا ببند

(اقبال، ۱۳۶۶: ۹۲)

با وجودی که زبان مادری اش، اردو است، بیشتر آثار خود را، به زبان فارسی می سراید. اسرار خودی، رموز بی خودی، زبور عجم، گلشن راز جدید، پس چه باید کرد، مسافر، ارمغان حجاز، می باقی، پیام مشرق، جاوید نامه، نقش فرنگ و ... آثاری هستند که جملگی به زبان فارسی سروده شده اند.قسمت اعظم این اشعار و آثار به پیروی از مولانا سروده شده است. اگر چه شیفتگی خود را به سعدی و حافظ و سنایی پنهان نکرده است و از فخر الدین عراقی، امیرخسرو دهلوی، نظیری نیشابوری، منوچهری دامغانی، عرفی شیرازی، صائب تبریزی و دیگران هم بهره ها برده و تأثیرها گرفته است. با این حال سیطره ی فکری و عرفانی و زبانی مولانا در همه آثارش به نیکی هویداست. جز مثنوی «گلشن راز جدید» که به استقبال محمود شبستری گفته، بقیه مثنوی هایش را در همان بحررمل مسدس سروده است، بحری که مورد علاقه و پسند مولوی است.شیفتگی اقبال به مثنوی مولوی تا آن جاست که، اقبال مثنوی را قرآن به زبان پهلوی، می خواند و می گوید:

مثنوی معنوی مولوی	هست قرآن در زبان پهلوی

(اقبال، ۱۳۶۶: ۹۰)

و در اسرار خودی از پیر حق سرشتی، که به حرف پهلوی قرآن نبشت، چنین می گوید:

روی خـــــود بنمود پیر حق سرشت کـــــو به حرف پهلوی قرآن نوشت
موجم و در بحـــــــر او منزل کنم تا در تــــــابنده ای حاصل کنم

من کــــــه مستی ها زصهبایش کنم زندگانی از نفس هـــــــایش کنم
(اقبال، ۱۳۶۶: ۹۰)

اقبال در دوره ای که ناآرامی و جنگ و ستم و فقر، سراسر جهان را فرا گرفتـه بـود، تنها راه احیای فکر دینی و غلبه بر ناملایمات سیاسی و اجتماعی روزگار را، پناه بـردن بـه اندیشه های انسان ساز و والای مولوی می دانست:

ازدیـــر مغان آیم، بی گردش صــهبا مست
در منـــــــزل لابودم، از باده ی الّا مست
دانم که نگـــــاه او، ظرف هــمه کس بیند
کرده است مرا ساقی، از عشوه و ایما مست
وقت است که بگشـایم میخانه ی **رومی** باز
پیـــــــران حرم دیدم درصحن کلیسا مست
(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۰)

اقبال، همانند مولانا، برای احیای فکر دینی و مذهبی، در دوران نابسامانی خـویش، که با دوران زندگی مولانا همانندی هایی دارد، آواز در می دهد که، بـرای رسـیدن بـه ایـن مهم، باید اسرار جان را از **رومی** فرا گرفت. در ارمغان حجاز می گوید:

چـــــو **رومی** در حرم دادم اذان من از او آمـــوختـــــم اسرار جان من
به دور فتنه ی عصـــــر کهـــــن او به دور فتنـــه ی عصـــر روان مـــن
(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۲۸)

مولانا را عارفی می داند که خاک را اکسیر می کند:

پیــــــــــــرِرومی خاک را اکسیر کرد　　از غبــــــــارم جلوه ها تعمیر کرد

ذره ازخــــــاک بیابان رخت بست　　تــــــا شعاع آفتاب آرد به دست ...

ذره کشت و آفتــــــــاب انبار کرد　　خــــــرمن از صد رومی و عطار کرد

(اقبال، ۱۳۶۶: ۹۰)

مولوی را عارفی می داند که اسرار مرگ و زندگی را بر وی گشوده است:

مــــــــــرشد رومی حکیم پاکزاد　　سر مــــــــرگ و زندگی بر ما گشاد

«هــــــر هلاک امت پیشین که بــــود　　زان کـــه چندل را گمان بردند عنود»

سروری دردیــــــن ما خدمتگری است　　عــــدل فاروقی و فقر حیدری است ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۴۰-۲۴۱)

اقبال با وجودی که فیلسوف است و به مبانی فلسفه ی شرق و غرب آگاهی کامـل دارد، و پایان نامه ی دکترایش درباره سیر فلسفه در ایـران اسـت، ولـی وقتـی بـوعلی را بـا مولوی برابر می نهد، همان باور عارفان را درباره ی فیلسوفان باز می گوید:

بوعلی انـــــدر غبـــــار ناقه گم　　دست رومی پرده ی محمـــــــل گرفت

این فـــــــــروتررفت و درگوهررسید　　آن به گـــــردابی چوخس منزل گرفت

حق اگرسوزی نــــــداردحکمت است　　شعــــــرمی گردد چو سوز از دل گرفت

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۷۷)

عقل را، در برابر عشق ناچیز می انگارد و در پیام مشرق می گوید:

عقلی کـه جهان سوزد، یک جلـوه ی بی باکش

از عشق بیــــــاموزد، آیین جهانتابی

عشق است کـــه درجانت، بر کیفیـــت انگیزد

از تـــاب و تب **رومی**، تاحیرت فارابی

این حـــرف نشاط آور، می گویم و می رقصم

از عشق دل آســاید، با این همه بی تابی

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۹۲)

دلبستگی اقبال به مولوی تا آن اندازه شدید است که، اقبال، فکر و اندیشه اش را، بر آستانه ی حضرت مولانا در سجود می بیند:

مرگ هـــا اندرفنون بندگی — من چه گـــویم از فسون بندگی

رازمعنـــی مرشد **رومی** گشود — فکـــر من بر آستانش در سجود

معنی آن بـــاشد که بستاند تو را — بی نیـــاز از نقش گرداند تو را

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۷۷)

اقبال توصیه می کند، همگان اسرار فقر عرفانی را، از مولوی بیاموزند. فقری که باعث رشک امیران است.

ز **رومی** گیـــر اســـرار فقیری — که آن فقـــراست محسود امیری

حـــذر زان فقرودرویشی که در وی — رسیـــدی بر مقام سربه زیری

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۳۷)

یا:

خـــودی تا گشت مهجور خدایی — بـــه فقر آموخت آداب گدایی

ز چـــشم مـــست **رومـــی** وام کـــردم — ســـرودی از مقام کبریایی

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۳۷)

اقبال می گوید که: همان آتشی که سنایی در دل مولوی برانگیخته، همـان آتـش را مولانا، در دل وی شعله ور کرده است:

می روشن ز تاک من فرو ریخت   خوشا مردی که در دامانم آویخت

نسیم از آتشی دارم که اول   سنایی از دل **رومی**، برانگیخت

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۳۷)

وقتی از باده ی الّا مست می شود، میخانه ی **رومی** را، به روی خود می گشاید:

از دیر مغان آیم، بی گردش صهبا مست   در منزل لا بودم از باده ی الّا مست

وقت است که بگشایم، میخانه ی **رومی** باز   پیران حرم دیدم، در صحن کلیسا مست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۰)

تأثیر شعر **رومی**، این دیوانه ی فرزانه را، بر خویش و دیگران، چنان زیاد می داند که باعث خنده و گریه توأمان می شود.

خرقه ی آن بَرزَخْ لایبغیان   دیدمش در نکته ای «لی خرقتان»

[۹]شعر **رومی** خواند و خندید و گریست   یارب این دیوانه ی فرزانه کیست؟

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۰۰)

مولوی، برای اقبال همانند شمس بود و اندیشه های وی، **عاملی** بود که گره از کار این ناکاره گشود و او را با اسرار عشق و مستی آشنا کرد:

گره از کار این نا کاره واکرد   **غبار رهگذر را کیمیا کرد**

نی آن نی نواز پاکبازی   **مرا با عشق و مستی آشنا کرد**

(اقبال، ۱۳۶۶: **۵۳۶**)

رومی آن عشق و محبت را دلیل   تشنه کامان را کلامش **سلسبیل**

گفت آن شعری که آتش اندروست   اصل او از گرمی الله هوست

آن نوا گلشن کند خاشاک را   آن نوا برهم زند افلاک را ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۴۱)

مولوی را آتشی می انگارد که شرر در خس و خار وجودش زده است.

زندگی رهروان در تک و تاز است و بس — قافلـــه و موج را، جاده و منزل کجاست

شعلــــه ی درگیرزد، برخس و خاشاک من — مرشد **رومی** که گفت، منزل ما کبریاست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۶)

گاه به عیان او را همردیف پیامبران دارای کتاب به شمار می آورد:

نکتـــــه دان المنـــــــــی را در ارم — صحبتـــــــــــــی افتاد با پیر عجم

شاعری کوهمچو آن عالی جنــــــاب — نیست پیغمبر ولـــــــــی دارد کتاب

گفت **رومی** ای سخن را جان نگـــــار — تو ملک صید استی ویزدان شکـــــار

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰۷-۳۰۸)

اقبال به فرزند خویش، جاوید، هم وصیت می کند که، همیشه در زندگی، پیر **رومی** را رفیق راه و همدم و همراه خویش سازد، تا با کامیابی و کامرانی همراه باشد.

گر نیـــــــــابی صحبت مرد خبیر — از آب وجَـــــــدّ، آن چه من دارم بگیر

پیـــــــر **رومی** رارفیق راه ســــــاز — تا خدا بخشد تـــــــو را سوز و گداز

زان کـــــــه **رومی** مغز را داندزپوست — پای او محکم فتد در کـــــوی دوست

شرح اوکردنـــــــــد و او را کس ندید — معنی او چون غزال از مـــــــا رمید

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۵۰)

در ارمغان حجاز خویش می گوید که؛ دو بیت از پیر **رومی** یا جامی، درهـای بسته را، به رویش خواهد گشود:

مـــــرا از منطق آیـــــد بوی خامی — دلیـــــــل او دلیـــــــل نا تمامی ...

به رویـــــــــم بسته درهارا گشاید — دو بیت از پیـــــــر **رومی** یا ز جامی

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۶۱)

در همان رساله، یک جام از صهبای مولانا را، بر مُلک پرویز، برتر می داند و از همگان می خواهد که، اشعار مولوی را بر دیوار حریم دل خویش بیاویزند:

به کام خود دگر آن کهنه مَی ریز	که با جامش نیرزد مُلک پرویز
ز اشعار جلال الدین **رومی**	به دیوار حریم دل بیاویز

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۳۶)

گاه خود را مانند مولانا گرم خون احساس می کند.

تو شمشیری ز کام خود برون آ	برون آ از نیام خود، برون آ
شراری جسته ای گیر از درونم	که من مانند **رومی** گرم خونم

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۲۳)

زمانی از خدا می خواهد، که شور **رومی** و سوز خسرو و اخلاص سنایی را، به او عطا کند.

عطا کن شور **رومی**، سوز خسرو	عطا کن صدق و اخلاص سنایی
چنان با بندگی در ساختم من	نگیرم گر مرا بخشی خدایی

(**اقبال**، ۱۳۶۶: ۵۱۳)

اقبال داستان برخورد شمس تبریزی و مولانا را، در اسرار **خودی به زیبایی** باز گفته است و از مرشد و مراد خود، رومی، ذکری به میان آورده است:

پیر تبریزی زارشاد کمال	جُست راه مکتب **مُلا جلال**
گفت این غوغا و قیل و قال چیست؟	این قیاس و وهم استد**لال چیست؟**
مولوی فرمود نادان، لب ببند	بر مقالات خرد**مندان مخند**
پای خویش از مکتبم بیرون گذار	قیل و قال است این، تو را با وی چه کار؟...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۲۷)

اما هنگامی برق نگاه شمس، آتش در هستی مولانا می زند و خاک از دم سوزان شمس شعله ها می زاید، خرمن ادراک و قیل و قال جلال الدین مولانا را می سوزاند و خاکستر می کند، مولوی بیگانه از رموز عشق، با اعجاز عشق و شیدایی آشنا می شود و همه چیز دیگر گون.

مولوی بیگانه از اعجاز عشق | ناشناس نغمه های ساز عشق
گفت این آتش، چسان افروختی | دفتر ارباب حکمت، سوختی
گفت؛ ای مُسلم زنّار دار | ذوق و حال است این، تو را با وی چه کار؟
حال ما از فکر تو بالاتر است | شعله ی ما کیمیای احمر است...
آتشی افروز، از خاشاک خویش | شعله ای تعمیر کن، از خاک خویش
علم مُسلِم کامل، از سوز دل است | معنی اسلام ترک آفل است
چون زبندِ آفل، ابراهیم رست | در میان شعله ها نیکو نشست...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۲۷ - ۱۲۸)

اقبال از همگان می خواهد که، در زندگی به دنبال انسان کاملی باشند. تا در مشتی گل، کیمیا یابند و همانند رومی شمع وجود خویش را برفروزند:

کیمیا پیدا کن، از مشت گلی | بوسه زن، بر آستان کاملی
شمع خود را همچو رومی، برفروز | روم را در آتش تبریز، سوز...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۹۶)

اقبال لاهوری آرزومند است که، مطرب غزلی یا بیتی از مولانا نغمه کند، تا او نیز بتواند همانند مولوی، در آتش شمس تبریزی غوطه خورد:

مرشد، غزلی، بیتی، از **مرشد روم** آورد | تا غوطه زند جانم، در آتش تبریزی

(اقبال، ۱۳۶۶: ۷۲)

اقبال در کتاب جاویدان نامه ی خود، که آن را به شیوه ارداویرافنامه، یا سیر العباد الی المعاد، یا کمدی الهی دانته سروده است. مولوی را به عنوان راهنمای سفر خیالی خود به دنیای دیگر بر می گزیند. این مثنوی که بعد از مثنوی اسرار خودی، مهمترین بخش از اشعار فارسی اقبال به شمار می آید. سفری است معنوی و روحانی و خیالی، که به همراهی و نیروی معنوی پیر و مرشد خود، جلال الدین محمد بلخی، در آسمان ها و افلاک و بهشت و دوزخ پیموده می شود، اقبال خود را در این مثنوی، زنده رود، می نامد و در متابعت از مولانا، در مراحل گوناگون با طبقات مختلف، رجال فکر و فرهنگ و تاریخ، در آن عوالم همصحبت می شود و به گفت و گو می نشیند. این مثنوی در حقیقت، معراج تفکر شاعرانه و افکار و عقاید علامه اقبال را، در بر می گیرد. (اقبال، ۱۳۶۶: ۳۱۸) در این مثنوی ابتدا روح مولانا بر اقبال ظاهر می شود و اسرار معراج را شرح می دهد:

روح رومی پرده ها را بر درید | از پس کُه پاره ای، آمد پدید
طلعتش رخشنده، مثل آفتاب | شیب او فرخنده، چون عهد شباب
پیکری روشن زنور سرمدی | در سراپایش سرور سرمدی ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۲۷)

اقبال ضمن نقل یک غزل کامل از مولانا با مطلع:

بگشای لب، که قند فراوانم آرزوست | بنمای رخ، که باغ و گلستانم آرزوست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۲۶)

پرسش های خود را، از روح بلند مولانا، می پرسد و جواب می گیرد. آنگاه نخستین منزل از سفر معنوی اقبال به سوی فلک آغاز می شود. برای آغاز سفر، باید توصیه های مولانا را به کار بندد.

گفت رومی از گمان ها پاک شو | خو گر رسم و ره افلاک شو

ماه از مـــــــــا، دور و با ما آشناست ایـــــن نخستین منزل اندر راه ماست

دیــــر و زود او روزگارش دیدنی است غـــــارهای کوهسارش دیدنی است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۳۴)

پس از رسیدن به این نخستین فلک و شرح فلک قمر، مولانا از اقبـال مـی خواهـد، گامی فرا پیش نهد، تا برای جستجو به دیدن غارهای درون ماه بروند.

گفت **رومی**: خیــــز و گامی پیش نه دولت بیـــــــدار را از کف مده

بـــــاطنش از ظاهر او خوشتر است در قفــــــار او، جهانی دیگر است

هرچـــــه پیش آید تو را ای مرد هوش گیـــــر اندر حلقه های چشم و گوش...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۳۵)

اقبال به راهنمایی مولوی، به اندرون غاری می روند. جایی که عارف هنـدی، در آن خلوت گزیده و اهل هند او را «جهان دوست» می نامند. اقبال به همراه **مولوی** پای به درون غار می نهد:

من چـــــو کوران دست بر دوش رفیق پــــــــا نهادم اندر آن غار عمیق

گفت بـــــا **رومی** که همراه تو کیست؟ در نگـــــــاهش آرزوی زندگی است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۳۶)

مولوی، اوصاف اقبال را نزد پیر هندی شرح می دهـد و گفـت و گوهـای خـدایی، میان آنان رخ می دهد، تا این که مرد هندی از سخن گفتن دم در می کشد.

مرد عـــــارف گفت و گو را دربست مرد خود گـــــردید و از عالم گسست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۳۹)

در مرحله ی بعد، سروشی بر آنها جلوه گر می شود، سروشی که پیکری چون سیم و حریر دارد. اقبال از راز پیکر چون سیم تابناک سروش پرسش ها می کند.

من بـــــه **رومی** گفتم، ای دانای راز　　بـــــر رفیق کم نظر، بگشای راز ...
گفت ایـــــن پیکر چو سیم تابناک　　زاد در انـــــدیشه یزدان پاک

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۴۰)

سپس به وادی بعد، که وادی «یرغمید» است می رسند وادی و صحرایی که ملائکـه آن را وادی طواسین می نامند. اقبال در این وادی از مراد و مرشد خود، با زبـانی بـیماننـد تجلیل و تکریم می کند.

رومی آن عشق و محبت را دلیل　　تشنه کـــامان را کلامش سلسبیل
گفت آن شعـــری که آتش اندروست　　اصـــل او ازگرمی الله هوست
آن نـــوا، گلشن کند خاشاک را　　آن نـــوا، بر هم زند افلاک را
عشق را خنیـــاگـــری آموخته　　بـــا خلیـــلان آزری آموخته ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۴۱)

سپس از فلک قمر می گذرند و به فلک عطارد می رسند؛

من به **رومی** گفتم، این صحرا خوش است　　در کهستـــان، **شورش** دریا خوش است
من نیـــابم از حیات این جا، نشان　　از کجـــا **می آیـــد** آواز اذان؟
گفت **رومی** ایـــن مقام اولیاست　　آشنـــا **این خاکدان**، با خاک ماست
بـــوالبشر چون رخت از فردوس بست　　**یک دوروزی انـــدرین** عالم نشست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۵۲- ۳۵۳)

درهمین فلک است که، اقبال با روح **سید جمال الدین افغانی روبرو می شود،** افغانی یا سید جمال الدین اسد آبادی، از اقبال درباره ی خاکدان **این جهان، پرسش هایی** می پرسد و او پاسخ می گوید. سپس با روح سعید حلیم پاشا و کمال آتاتورک**، به پرسش و** پاسخ می نشیند و اصلاحات آتاتورکی را مردود می پندارد. سپس درباره ی محکمات عـالم قرآنی و خلافت آدم و حکومت الهی سخن به میان آید.

فلک بعدی که اقبال آن را به راهنمایی مولوی در می نوردد فلک زهره است.

در میـــــان مـــــا و نـور آفتاب / از فضـــــای تو به تو چندین حجاب
پیش مـــــــا صد پرده را آویختند / جـــلـــوه های آتشین را بیختند ...
رومی ازاحـــــــوال جان من خبیر / گفت می خـــــواهی دگر عالم بگیر
عشق شــــــاطر، مابه دستش مهره ایم / بیش بنگـــــــر در سواد زهره ایم ...
رومی و من انـــــدرآن دریای قیـــر / جون خیـــــــال اندر شبستان ضمیر
او سفرهـــــــــا دیده و من نوسفر / در دو چشمم نـــــــاصبور آمد نظر ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۷۲- ۳۷۳)

در این فلک اقبال، با راهنمایی **رومی** به دریای کرانه ناپیدای زهـره فـرو مـی رود و ارواح فرعون و کشنر را ملاقات می کند و مقام سرکشان زورمست را، وا می بیند و با آنـان به گفت و گو می نشیند و راز سرکشی و طغیانشان را برملا می کند.

فلک بعد، فلک مریخ، است که اقبال به همراه راهنمای خـود بـر آن گـام مـی **نهـد.** مولوی این فلک را برای اقبال چنین شرح می دهد.

پیــــــر روم آن مـــــرشد اهل نظر / گفت مـــریـــخ است این عالم نگر
چون جهــــان ما، طلسم رنگ و بوست / صـــاحب شهر و دیار و کاخ و کوست
صــــــــاحبانش چون فرنگان ذوفنون / در علوم جـــــــان و تن از ما فزون

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۸۰)

در این فلک، اقبال با انجم شناس مریخی، ملاقات می کند. سپس به گردش درشهر فرغدین می پردازد، شهری که عمارات بلند دارد و مردمانش در شیرین سخنی و خـوبرویی و نرم خویی شهره اند. آن گاه احوال دوشیزه ی مریخی، که دعوت رسالت کرده است بـاز می نماید.

فلک بعدی، فلک مشتری است که اقبال به همراهی مرشد خود بر آن گام می نهد:

در تلاش جلوه های پی به پی / طی کنم افلاک و می نالم چو نی
این همه ازفیض مردی پاکزاد / آن که سوزاو به جان من فتاد
کاروان این دو بینای وجود / بر کنار مشتری آمد فرود ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۹۰)

در این فلک اقبال با روح حلّاج، غالب دهلوی و طاهره قره العین، ملاقات می کند و با آنان به گفت و شنیده های دلنشین می نشیند و گره های ذهنی خود را می گشاید:

گفت **رومی** وقت را از کف مده / ای که می خواهی گشودن بر گره
چند در افکار خود باشی اسیر / این قیامت را برون ریز از ضمیر

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۹۲)

شور و ساز عاشقان دردمند فلک مشتری، شورهای تازه ای در جان اقبال فرو می افکند. مولانا به او سفارش می کند در این جا فرصت ها را از کف ندهد.

شور وساز عاشقان دردمند / شورهای تازه در جانم فکند
مشکلات کهنه سربیرون زدند / باز براندیشه ام شبخون زدند
قلزم فکرم سراپا اضطراب / ساحلش از زور طوفانی خراب

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۹۲)

فلک بعد، فلک زحل است، در این فلک است که ارواح رذیله ای که، با ملک و ملت غداری کرده اند، یافت می شوند. کسانی که دوزخ آنان را به خود نپذیرفته است.

پیر **رومی** آن امام راستان / آشنای هر مقام راستان
گفت ای گردون نوردسخت کوش / دیده ای آن عالم زنار پوش؟

آن چه بـــــرگـــــرد کمرپوشیده است | از دم استـــــــاره ای دزدیده است ...
پیکراوگر چه از آب و گـــــل است | بر زمینش پــــا نهادن مشکل است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۰۵)

در این فلک است که اقبال، روح هندوستان را در وجود حوری پاک زاد، مـی بینـد. روح هندوستان از این که بندها بر دست و پایش بسته اند ناله ها سر می دهد.

آسمـــــان شق گشت و حوری پاکزاد | پـــــرده را از چهره ی خود برگشاد
در جبینش نــــار و نــــور لایزال | در دو چشم او ســـــرور لایزال ...
گفت رومی روح هنـــد است این نگر | از فغـــــانش سوزها اندر جگر

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۰۶- ۴۰۷)

واپسین مقام، آن سوی افلاک است، یا فلک الافلاک. سرگذشت سفربه این فلـک از افلاک دیگر بسی گسترده است. در این جـا، اقبـال ابتـدا بـا روح نیچـه فیلـسوف و متفکـر آلمانی، که اقبال بعد از مولوی، بیشترین شیفتگی و فریفتگی را به او دارد، ملاقات می کند.

مـــن به **رومی** گفتم این فرزانه کیست؟ | گفت ایـــــن فرزانه آلمانوی است
در میـــــان این دو عالم جای اوست | نغمه ی دیـــرینه انـــدر نای اوست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۱۱)

سپس به سوی جنت الفردوس حرکت می کند، جهانی که بی جهات است و بی یمین و بی یسار.

درگذشتم از حدّ ایـــــن کاینات | پــــانهـــــادم در جهان بی جهات
بی یمین و بی یســـار است این جهان | فـــارغ از لیل و نهار است این جهان ...
خیمه هـــــایاقوت گون زرین طناب | شـــــاهدان با طلعت آیینه تاب
گفت رومی ای گرفتـــــار قیاس | در گــــذر از اعتبارات حواس ...

از تجلی کـــــارهای خوب و زشت　　می شود آن دوزخ، این گـــــردد بهشت

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۱۲- ۴۱۳)

در این مکان است که اقبال با راهنمایی مرشد خود، **رومی**، حـضرت امیرکبیـر سـید علی همدانی و ملا طاهر کشمیری و غنی کشمیری و برتری هروی، شاعر هندی، به گفت و شنید می نشیند. به هنگام ملاقات با سید علی همدانی و طاهر غنی کشمیری از **رومی** چنین یاد می کند:

حـــــرف **رومی** در دلم سوزی فکند　　آه پنجـــاب آن زمیـــــن ارجمند

ازتب یــــــاران تپیدم در بهشت　　کهنه غم هــــــا را خریدم در بهشت

تــــــادر آن گلشن صدایی دردمند　　**از کنـــــــار** حوض کوثر شد بلند ...

گفت **رومی** آن چـــــه می آید نگر　　**دل مـــــده** با آن چه بگذشت ای پسر

شاعر رنگین نـــــــوا، طاهر غنی　　**فقـــــــر او**، باطن غنی، ظاهر غنی ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۱۴)

سپس به سوی کاخ سلاطین مشرق می روند. **و بـا نـادر، ابـدالی و سـلطان** شـهید، دیدار می کنند و به گفت و گوی می نشینند.

رفت در جـــــانـــم صدای برتری　　مست بـــــودم از نــــــوای **برتری**

گفت **رومی**، چشم دل بیـــــــدار به　　یـــــا بـــــرون از حلقه **افکار به**

کـــــــرده ای بر نرم درویشان گذر　　یک نظرکــــــاخ سلاطین هم نگر

خسروان مشرق انــــــــدر انجمن　　سطوت ایــــــران و افغان و دکن ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۲۵)

هنگامی که اقبال با شاعر دکن مقابل می شود، از مولانا درباره این شاعر می پرسد، پیر **رومی** چنین پاسخ می گوید:

رومی آن آیینـــــــــه ی حسن و ادب بـــــــــا کمال دلبری بگشاد لب

گفت مـــــــــردی شاعری ازخاوراست شـــــــاعری یا ساحری از خاوراست

فکـــــــــــراو باریک و جانش دردمند شعـــــــر او در خاوران سوزی فکند ...

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۲۷)

زمانی که به او رخصت و اجازه ورود به بهشت می دهند:

شیشه ی صبـــــــــــر و سکوتم ریز ریز پیر **رومی** گفت در گوشم، کــــــه خیز

آن حدیـــــــث شوق و آن جذب ویقین آه آن ایــــــــــوان و آن کاخ برین ...

شور و غـــــــــوغا از یسار و از یمین یک دودم بـــــــــا ما نشین با ما نشین

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۳۶)

چنان که دیدیم، در تمام آثار اقبال، نام مولوی یا همان **رومی**، بارها به میان آمده است. اما علاوه بر این‌ها، اقبال گاهی ابیاتی از مولانا را، در اشعار خود تضمین می‌کند. ذیلاً به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

در اسرار خودی می‌گوید:

از خـــودی انـــدیش و مـــرد کار شو مـــرد حق شو، حـــامل اســـرار شـــو

شــــرح راز از داســـتان‌هـا می‌کـــنم غنـــچـــه از زور نـــفـــس وا می‌کنم

«خـــوشـــتـــر آن بـــاشـــد که سر دلبران گـــفتـــه آیـــد از زبـــان دیـــگران»

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۱۹)

بیت آخر تضمینی است از بیت ۱۳۶ در دفتر اول مثنوی.

هـــر کســـی از رمز عشـــق آگاه نیـــست هـــر کســـی شـــایـان این درگاه نیست

«دانـد آن کـــو نیـک بخت و محرم است زیـرکـی ز ابلیس و ، عشق از آدم است.»

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰۸)

در مثنوی رموز بی‌خودی، که بر وزن مثنوی معنوی، یعنی رمل مسدس محذوف سروده است، چه بسا مصراع یا ابیاتی از مثنوی را تضمین می‌کند:

از درت خیزد اگر اجزای من — وای امروزم، خوشا فردای من
فرخا شهری، که تو بودی در آن — ای خنک خاکی که، آسودی در آن
« مسکن یاراست و شهر شاه من — پیش عاشق این بود حب الوطن»

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۰۰)

که بیت آخر تضمینی است از دفتر سوم مثنوی معنوی، بیت ۳۸۰۷.

باز هم در همان مثنوی می‌گوید:

امت او مثل او نور است و حق — هستی ما از وجودش مشتق است
«نور حق را کس بجوید زاد و بود — خلعت حق را چه حاجت تار و پود»

(اقبال، ۱۳۶۶، ۱۹۵– ۱۹۶)

این بیت نیز تضمین بیت حضرت مولاناست، در دفتر چهارم مثنوی، بیت شماره ی۱۰۳۹.

نیز در همان مثنوی « رموز بی خودی» می‌گوید:

در جماعت خود شکن گردد خودی — تا زگلبرگی چمن گردد خودی
«نکته‌ها چون تیغ و پولاد است تیز — گر نمی‌فهمی ز پیش ما گریز»

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۴۱)

که تضمینی است از بیت شماره ۶۹۱ دفتر اول مثنوی. ایضاً در همان مثنوی می‌سراید:

مرشد **رومی** چه خوش فرموده است — آن که یم در قطره‌اش آسوده است
«مگسل از ختم رسل ایام خویش — تکیه کم کن بر فن و بر گام خویش»
فطرت مسلم سراپا شفقت است — در جهان، دست و زبانش رحمت است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۷۲)

که تضمین بیتی است، با اندکی تغییر از دفتر چهارم مثنوی معنوی، آن جا که می‌گوید:

در پنـــاه جــان جان بخـش تــوی | کــشــتی انـــدر خفــته ی ره مـــی‌روی
مَسکـــّل از پیـــغـــمبرِ ایام خـــویـــش | تکـیه کـم کن بر فن و بر کام خویش»

(مولوی، ۱۳۶۳، د۴ : ب ۵۴۲)

باز هم در همان مثنوی اسرار و رموز خویش، می‌گوید:

شـــرح راز از داســـتـان‌ها مـی‌کـنـم | غـنچـه از زور نـفـس وا مـی‌کـنـم
«خـــوشـــتـــر آن بـــاشـــد که سر دلبران | گـفـتـه آیـد در حـدیـث دیگران»

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۱۹)

که واپسین بیت، عیناً تضمینی است از بیت شماره ۱۳۶، دفتر اول مثنوی. گذشته از این ها، همانندی‌هایی در وزن و قافیه پاره‌ای از غزل‌های اقبال، با جـلال الـدین مولـوی، بـه چـشم می‌خورد. مولوی می‌گوید:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست | بگشای لب که قند فراوانم آرزوست

و اقبال لاهوری می‌گوید: **(مولوی، ۱۳۶۱:غ ۴۴۱)**

تیـر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست | بـا من میا که مسلک شبیرم آرزوست

(اقبال، **۱۳۶۶: ۱۵**)

مولوی:

بـــرو برو که نـــفورم زعـــشق عـــار آمیز | بـرو بـرو، گل سرخی، ولیک خار آمیز

اقبال: (مولوی، ۱۳۶۱: غ ۱۲۰۳)

دلـــیل منـــزل شـــو قـم، به دامـــنم آمیز | شـــرر زآتـــش نابم، به خاک خویش آمیز

مولوی: **(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۶)**

جـــسم خاک از عشـــــق بر افلاک شد | کـــوه در رقـــــص آمد و چالاک شد

(مولوی ، ۱۳۶۱، د۱ :۳۵)

اقبال در اسرار خودی:

خـــاک نجد از فیض او چـــالاک شـــد آمـــد اندر وجـــد و بـــر افـــلاک شـد

(اقبال، ۱۳۶۶: ۹۷)

مولوی:

ای یار مقامر دل، پیش آی و دمی کم زن زخـمی که زنی بر ما، مردانه و محکم زن

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸۷۵)

اقبال:

با نشئــه ی درویشـــی، در ساز، و دمادم زن چون پخته شوی خود را ، بر سلطنت جم زن

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶۰)

البته مولوی نیز خود این غزل را، از سنایی غزنوی، استقبال و تضمین کرده است.

مولوی:

هر نفس آواز عشق، می‌رسد از چپ و راست ما به فلک می‌رویم، عزم تماشا که راست

(مولوی، ۱۳۶۱: غ ۴۶۳)

اقبال:

گریـــه ی ما بـــی اثـــر، نـــاله ی ما نارساست حاصل این سوز و ساز، یک دل خونین نواست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۶)

مولوی:

ساربانا اشتران بین، سر به سر، قطار مست میرمست و خواجه مست و یار مست، اغیار مست

(اقبال، ۱۳۶۱: غ ۳۹۰)

اقبال:

از دیـــر مغان آیم، بی گردش صهبا مست در مـــنزل لا بـــودم، از بـــاده ی الا مســـت

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۰)

به جز موارد یاد شده، مشابهت‌ها و همسانی‌های زیادی در کار برد تعبیرات و اصطلاحات و مضامین مشترک، در اشعار اقبال و مولوی، قابل جستجو و بررسی است. کاری که خود می‌تواند موضوع مقالات دیگری باشد و ما برای جلوگیری از دراز شدن بیشتر نوشته، به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد (۱۳٦٦)**کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری**، به کوشش م. درویش. چاپ سوم، تهران: انتشارات جاویدان.

۲- بقایی (ماکان)، محمد (۱۳۵۸) **تصحیف عزبزرگی** (در جستجوی هویت ملی)، **تهران:** نشر نامک.

۳- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳٦۲) **سرنی**، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران: انتشارات **علمی**.

۴- نعمانی، شبلی (۱۳۶۸) **شعرالعجم**، ترجمه فخر داعی گیلانی، ۵ جلد، چاپ **سوم، تهران:** انتشارات دنیای کتاب.

۵- مولوی، جلال الدین محمد **(۱۳٦۳) مثنوی معنوی**، نصیح رینولد. ا. نیکلسون، **به اهتمام** نصرالله پور جوادی، ۴جلد. تهران: انتشارات امیر کبیر.

۶- ------: (**۱۳٦۱) کلیات شمس تبریزی**، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیر کبیر.

فاطمه قاسمی
دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

اقبال پیرو عارفان مدافع ابلیس

چکیده

ابلیس در ادبیات فارسی ،جایگاه متناقض و پر حاشیه‌ای دارد . برخی او را نکوهش کرده اند، از طرفی عده‌ای به دفاع و ستایش ابلیس پرداخته اند و عصیان او را در برابر خداوند توجیه کرده‌اند و تقریر نو و بدیعی از واقعه‌ی طرد و لعنت شدن ابلیس ارائه کرده-اند . اقبال نیز از مدافعان ابلیس است؛ زیرا در برخی از اشعارش به توجیه عصیان ابلیس پرداخته و به طور کلی در اشعار او سیمای دوگانه ای از ابلیس را مشاهده می کنیم یکی سیمای مقبول و دیگری سیمای مطرود . نگارنده سعی دارد در این مقاله جایگاه و نقش ابلیس در اشعار اقبال لاهوری و پیروی وتأثیرپذیری او از مدافعان اولیه ابلیس را بررسی کند و هم چنین دیدگاه اقبال را در این باب تشریح نماید. .

واژگان کلیدی: ابلیس ،اقبال ،شیطان، مقبول ،مطرود

مقدمه

ابلیس، نام خاص موجودی زنده، مکلّف، متمرّد از فرمان الهی ورانده شده از درگاه اوست، و نیز اسمی عام برای شیاطین (قرشی، ۱۳۷۱ ج۱: ذیل واژه‌ی بَلَسَ). واژه ی ابلیس به معنای نومید است، یعنی کسی که از رحمت خدا ناامید شد (راغب اصفهانی ،۱۴۱۲:ذیل واژه بَلَسَ). این واژه یازده بار در قرآن کریم به کار رفته است.او موجودی از طایفه‌ی جن

بود که به سب نافرمانی و اطاعت نکردن امر خدا از روی استکبار ، مطرود مقام قرب الهی شد و تا قیامت کمر همت به گمراه کردن آدمیان بست. (کهف/۵۰ ؛ اعراف/۱۱ ؛بقره/۱۶۸) . داستان سرپیچی او از امر الهی و استکبار وی بارها به صورت‌های گوناگون بازگو شده است که مفصل‌ترین آنها در سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف آیات ۱۰تا ۱۷ می باشد. صراحت قرآن در معرفی سیمای این موجود ،به گونه‌ی است که به هیچ نحو نمی‌توان منکر سیمای مردود و فتنه‌گر او شد.در ادب فارسی نیز ابلیس جایگاه گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است، به طوری که موضوع ابلیس و آفرینش او از مباحثی است که دامنه‌اش در ادبیات ما وسیع بوده و شاعران و نویسندگان، از جهات مختلفی او رامورد بحث قرار داده‌اند و از طرفی ابلیس را به عنوان نمادهای مختلف در آثارشان به کار بردند و آرا و نظریاتی متفاوت درباره‌ی او در بین شعرا و نویسندگان ادب فارسی شکل گرفت و با این موجود رانده شده از رحمت الهی دو گو نه برخورد شد. برخی اورا ستوده‌اند و برخی او را نکوهیده‌اند، برخی عصیانش را توجیه کرده‌اند و او را بری دانسته‌اند و برخی عصیانش را کفر خوانده‌اند و او را مستحق قهر الهی شمرده‌اند. به این ترتیب ابلیس در آثار برخی شاعران و نویسندگان سیمایی دوگانه پیدا می‌کند ،سیمایی مقبول ،سیمایی مطرود.

سیمای مقبول که برگرفته از دیدگاه قران و احادیث و شریعت است و سیمای مطرود که برخلاف دیدگاه شریعت بوده و در آن به دفاع از ابلیس پرداخته و سعی کرده‌اند گناهش،یعنی همان عدم سجده‌ی او را بر آدم توجیه کنند . البته این دیدگاه در میان عارفان به وجود آمد و بیشتر در ادبیات عرفانی به چشم می‌خورد .

از میان شاعران اندیشمند و عارف منش متأخر ،علامه محمد اقبال لاهوری نیز به تأسی از عارفان پیشین چنین جهان‌بینی را در مورد ابلیس دارد و در کلیات اشعار فارسیش دو سیمای متفاوت از ابلیس را مشاهده می‌کنیم .آنچه در این پژوهش به آن پرداخته شده است بررسی سیمای دوگانه‌ی ابلیس در اشعار او بویژه دیدگاه مثبت اقبال درباره‌ی ابلیس و

توجیه عصیان و نافرمانی اوست قبل از اینکه ورود به مباحث اصلی لازم است ابتدا تاریخچه‌یی از اندیشه‌ی دفاع از ابلیس در نزد عرفای و نویسندگان ماقبل و هم چنین آرا و نظریات آنان در این مورد ذکر شود تا تأثیر پذیری اقبال از این افکار روشن شود .

تاریخچه‌ی دفاع از ابلیس در ادب فارسی

از نظر تاریخی، نخستین مدافع ابلیس بنا برروایت عین‌القضات همدانی در تمهیدات، حسن بصری(۱۱۰ه.ق) از بزرگان تابعین و از زاهدان و علمای دوره‌ی امویست و بعد از وی بایزید بسطامی (۱۸۸-۲۶۱ه.ق) و سهل بن عبد الله تستری (۲۰۰-۲۸۳ه. ق) بنا بر نقل‌قول‌هایی که در این زمینه از آنها روایت کرده‌اند، مدافع ابلیس محسوب می‌شوند،اما در تاریخ تصوّف موضوع ستایش از ابلیس با حلاج آغاز می‌شود . او نخستین کسی است که بی پروا و آشکار به ستایش و دفاع از ابلیس پرداخته است (نیکلسون،۱۳۸۲). حلاج در کون عارف‌تر از ابلیس نمی شناسد و اعتقاد دارد در میان آسمان موحّدی هم مانند ابلیس نیست و خدمت او قدیمتر و صافیتر از انسان است (حلاج ،۱۹۱۳: ۴۲). او اعتقاد دارد ابلیس خود می‌داند گرفتار تقدیر ازلی است واز آن گریزی نیست، اگر اطمینان داشت که با سجده بر آدم نجات خواهد یافت، به طور حتم به سجده می‌پرداخت (همان:۵۶) .

احمد غزالی پس از حلاج از مدافعان شاخص ابلیس است. او در داستان ملاقات موسی و ابلیس، ابلیس را رهین عشق وشوق الهی می‌داند و اعتقاد بر تقدیر ازلی وقسمت الهی در امتنای ابلیس از سجده بر آدم در اظهارات او پررنگتر است . در اقوال عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ابوالقاسم کرگانی نیز ستایش از ابلیس به چشم می‌خورد. خرقانی از حق‌شناسی وعبرت آموزی ابلیس یاد می‌کند. ابوالقاسم کرگانی او را خواجه‌ی خواجگان و سرور مهجوران می‌نامد (عطار ، ۱۳۳۶ ، ج۱ :۱۶۵).

عین القضات همدانی (۵۲۵ ه.ق.) از شاگردان و مریدان احمد غزالی است که از مدافعان سرسخت ابلیس بوده و در این زمینه از استاد خویش بسیار متأثر است و بی‌پرواتر وگستاخ‌تر از دیگر مدافعان به دفاع از ابلیس پرداخته است .از نظر او ابلیس کسی است که صدوبیست و چهار هزار نبی زخم او خوردند وصدهزار سلطان کمر خدمت او بر میان بستند (عین القضات ، ۱۳۶۲ :۹۷). به اعتقاد او «لاتسجد لغیری» در پشت ندای «اسجدالادم» به ابلیس رسیده است (عین القضات ، ۱۳۷۷ : ۲۲۷). دیگر مدافع ابلیس که در باب گناه وی توجیهاتی آورده، عطار است که اندیشه‌ها واستدلال‌های او در دفاع از **ابلیس** شباهت‌های فراوانی با دلایل و توجیهات حلاج و غزالی دارد. عطار نیز سجده نکردن ابلیس را ناشی از مشیّت حق می‌داند در آثار عطار ،ابلیس را بارها با چهره‌ای گریان ونالان می بینیم که از سر نوشت و تقدیری که از ازل برای او رقم خورده می نالد (عطار ،۱۳۳۹ : ۱۰۴). بعد از عطار مولوی نیز دفاعیاتی از ابلیس دارد و گاهی چون صوفیان مدافع ابلیس درصدد توجیه اعمال وی برمی‌آید . مولوی در حکایت «بیدار کردن ابلیس معاویه را...) در دفتر دوم مثنوی ، علت عدم سجده ابلیس را عشق مفرط او نسبت به خدا و حسد ناشی از این عشق می‌داند (مولوی ،۱۳۷۳ :۲۸۳).

جریان فکری دفاع از ابلیس در ادبیات عرفانی همزمان با روزگار حلاج و تا دو سه قرن بعد از او هم چنان ادامه داشت وگروهی را به خود جذب وگروهی را به مخالفت برمی‌انگیخت وبعد از این که توسط عین القضات به اوج خود رسید در آثار عرفای بعد از او، تازگی وطراوت خود را از دست داد وآنچه در دوره‌های بعد به چشم می‌خورد غالباً تکرار سخنان پیشینیان بود واین داستان عملاً پیش ازحمله مغول خاتمه یافت وپس از آن دیگر از آن همه شور والتهابی که درآن ایجاد شده بود و آن همه رازگونگی که داشت ، اثری بر جای نماند ، ولی با وجود، این آرا و اندیشه‌ها در دوره‌های بعد نیز کماکان به طور مختصروجود داشت وبه شاعران ونویسندگان ادب فارسی منتقل می‌شد تا این که به

شبه قاره هند رسید . و بنابر نظر آنه ماری شیمیل پژواک‌های این گرایش از سخنان سنایی و احمد غزالی به هند و پاکستان رسید تا جایی که در آنجا شاعران صوفی مانند سرمد کاشانی (۱۰۶۸ ه.ق) وحتی شاه عبدالطیف بیتابی (۱۱۶۶ ه.ق.) از ابلیس عاشق سخن می‌گفتند (شیمل،۱۳۷۸ :۳۲) .در بین شاعران عارف منش متأخر این اندیشه به اقبال رسید که با بررسی سیمای ابلیس در اشعار اقبال می‌توان رد پای آرا و اندیشه‌های عارفان نام‌برده را در اشعار او جست ودریافت که این اندیشه‌ها به روشنی به حلاج و مدافعان بعد از او باز می‌گردد .

اقبال و سیمای مقبول ابلیس

ابلیس یکی از گیراترین سیماها را در اشعار اقبال دارد یکی از این چهره‌ها ،همان سیمای مقبول ابلیس و نقش مثبت او در نزد عرفا می‌باشد این اندیشه و بینش صوفیانه در اشعار اقبال نیز به چشم می‌خورد و او مانند دیگر مدافعان ابلیس به توجیه عصیان و گناه ابلیس پرداخته و از آرای عرفای مدافع چون حلاج ، مولوی ،سنایی، غزالی تأثیر پذیرفته است .حال به بررسی دفاعیات او در این زمینه وتأثیراتی که از آنان گرفته است می‌پردازیم:

۱–ابلیس موحدی حقیقی

از جمله دلایل مدافعان ابلیس در دفاع از او این است که آنان ابلیس را موحدی حقیقی می‌دانند، چرا که با نفی سجده بر آدم ثابت نمود که یکتاپرستی ناب است و جز خداوند هیچ کس را لایق سجده ندانست . اقبال نیز ابلیس را عارف و حق شناس می‌داند که عاشقی و خدمت او قدیم‌تر است و آدمی توانایی دریافت اسرار او را ندارد و باید توحید واقعی را از ابلیس بیاموزد :

کم بگو زان خواجه‌ی اهل فراق تشنه کام و از ازل خونین ایاق
ما جهول او عارف بود و نبود کفر او این راز را بر ما گشود
از فتادن لذت برخاستن عیش افزودن زدرد کاستن
عاشقی در نتار او واسوختن سوختن بی‌نار او ناسوختن
زآنکه او در عشق وخدمت اقدم است آدم از اسرار او نامحرم است
چاک کن پیراهن تقلید را تا بیاموزی از او توحید را
(اقبال ، ۱۳۷۶ : ۳۳۴)

او فراق و شور بختی ابلیس را سرنوشتی می‌داند که از ازل برای ابلیس رقم خورده بود . این نظرات در آثار حلاج وغزالی هم به چشم می‌خورد چنان که حلاج ابلیس را عابد وموحدی می‌داند که در عالم ملکوت مانند او نیست و در حقیقت او بنده‌ای مومن و وفادار به معبود خود بوده و حتی عاشق معبود خود می‌باشد و در صدق و وفاداری هیچ کس به پای او نمی‌رسد (روزبهان بقلی ، ۱۳۸۵: ۳۷۷) و غزالی نیز می‌گوید: «هر که توحید را از ابلیس نیاموزد کافر است » (ابن جوزی، ۱۳۵۷،ج ۹: ۲۶۲).همان طور که ملاحظه می-شود اقبال در این اندیشه از حلاج تأثیر پذیرفته .روزبهان بقلی شارح شطحیات تمام نظریات حلاج را در باب ابلیس در کتاب خود گزارش کرده است و این کتاب در هند و پاکستان شناخته شده و تأثیر گذار بوده است و از طرفی اقبال نیز برخی از دفاعیات را در جاوید نامه ،با عنوان پرسش و پاسخ زندرود و حلاج بیان می‌کند (اقبال ، ۱۳۷۶: ۳۴۴).

۲- ابلیس خواجه‌ی اهل فراق

ادب عرفانی ما پر است از حکایات دیدار ابلیس با مشایخ بزرگ صوفیه، در برخی از این حکایات عرفا ضمن ابراز همدردی با ابلیس به علم و حکمت و دانایی بی‌نظیر ابلیس

اشاره شده است . اقبال نیز در اشعار خود حکایتی از دیدار ابلیس را بیان می‌کند و بر حال او دل می‌سوزاند و ضمن آن به بیان فراق و دوری ابلیس از بارگاه الهی و شیرینی این فراق برای ابلیس اشاره می‌کند ابلیس را عارف و حکیم و زاهدی سخت کوش می‌داند که دارای استقامت و ثباتی بی‌نظیر است و به او لقب خواجه‌ی اهل فراق می‌دهد :

اندر آن شب شعله‌ای آمد پدید   از درونش پیر مردی برجهید
یک قبای سرمه‌یی اندر برش   غرق اندر دود پیچان پیکرش
گفت رومی خواجه‌ی اهل فراق   آن سراپا سوز آن خونین ایاق
کهنه‌ی‌کم خنده‌ی اندک سخن   چشم او بیننده‌ی جان در بدن
رندو ملاو حکیم و خرقه پوش   در عمل چون زاهدان سخت کوش

(همان:۳۴۴)

ابوالقاسم کرگانی یکی از مدافعان اولیه‌ی ابلیس نیز ابلیس را« سرور مهجوران» نامیده است. چنان که عین‌القضات همدانی در نامه‌های خود از زبان غزالی نقل می‌کند که :«از خواجه احمد غزالی شنیدم که هرگز شیخ ابوالقاسم کرگانی نگفتی ابلیس ،بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجه‌ی خواجگان و آن سرور مهجوران (عین القضات همدانی ،۱۳۶۲، ج۲ :۴۱۶).

۳- ابلیس دوستدار قهر الهی

اقبال در ضمن حکایتی که از زبان ابلیس بیان می‌کند قهر الهی را برای او از هر رحمتی برتر می‌داند. او ابلیس را عاشقی می‌داند که وصال را نمی‌خواهد ، بلکه سوزش فراق و جدایی را برترمی‌داند زیرا با وصل معبود ومعشوق خود را از دست خواهد داد.

گفتمش بگذر ز آیین فراق   ابغض الاشیاءعندی الطلاق

گفت ساز زندگی سوز فراق   ای خوشا سرمستی روز فراق
بر لبم از وصل می ناید سخن   وصل اگر خواهم نه او ماند نه من

(اقبال ، ۱۳۷۶: ۳۴۴).

اقبال در همین حکایت ابلیس را دوستدار قهر الهی می‌داند و می‌گوید:

تا نصیب از درد آدم داشتم   قهر یار از بهر او نگذاشتم

(همان : ۳۴۵)

و در ادامه ابلیس را موحدی معرفی می کند که«آری» خود را به یگانگی و یکتایی خداوند در پوشش یک «نه» بیان کرد:

من بلی در پرده‌ی لا گفته‌ام   گفته‌ی من خوشتر از ناگفته‌ام

(همان:۳۴۵)

٤- نقش مثبت ابلیس در کمال انسان

از دیدگاه اقبال شیطان تجلی لغزش و خطاست، ولی تجلی خطایی که برای کمال معنوی انسان ضروری است.ابلیس می تواند نماینده‌ی هوش و زیرکیی باشد که انسان را برای چیرگی بر نیرو های آشوبگر یاری کند و بدین ترتیب یاریگرانسان دررسیدن به برترین هدفش، یعنی سازندگی فردی و معنوی باشد. این‌جاست که نقش ابلیس به عنوان نماینده‌ی هوش و زیرکی دوبرابر است و ممکن است قدرتی باشد که گام به گام آشوب را از غریزه های پست بشر بزداید و او را به پیشرفت رهنمون سازد. چنان که ابلیس در مقام نصیحت از انسان می خواهد تا بر او چیره شود:

ای که اندر بند من افتاده‌یی   رخصت عصیان به شیطان داده ای
در جهان با همت مردانه زی   غم گسار من زمن بیگانه زی
بی نیاز از نیش و نوش من گذر   تا نه گردد نامه‌ام تاریکتر

در جهان صیاد با نخجیرهاست تا تو نخجیری به کیشم تیر هاست
صاحب پرواز را افتـاد نیسـت صید اگر زیرک شود صـیاد نیسـت

(همان:۳۴۶)

اقبال در جای دیگر نیز به حدیث پیامبر اشاره می کند کـه مـی گویـد«اسـلم شـیطانی» اهریمن من به دست من مسلمان شد. مفهوم این گفته این است که انسان مـی‌توانـد چنـان غریزه‌های پست خود را رام کند که آن خواهش ها و هوس هـا ابـزار سـودمندی شـوند در پیکار زندگی و ابلیس به وسیله‌ی انسان کامل یا چه بسا بـه وسـیله‌ی نیـروی عـشق کـه در مؤمن کامل آشکار شده است می‌تواند یاریگر انسان شود :

کشتن ابلیس کاری مشکل است زان که او گم اندر اعماق دل است
خوشتر آن باشد مسلمانش کنی کشـته‌ی شمشیر قـرآنش کـنـی

(همان :۳۱۲)

برای همین است که ابلیس از انسان می‌خواهد تا بر او چیره شود .

۵- شکواییه‌ی ابلیس به خداوند

در جاویدنامه‌ی اقبال شکواییه‌ای از زبان ابلـیس دربـاره‌ی آدم خطـاب بـه ذات بـاری تعالی، وجود دارد که در ضمن آن ،ابلیس به درگاه الهی می‌نالد و شکایت می‌کنـد چـرا آدم را که موجودی است پست و ضعیف ،برای رقابت با او خلق و انتخاب نمـوده اسـت ؟و از خداوند می‌خواهد تا بنده‌ی دیگری را که نسبت به آدم پخته تر و کامل تر باشد، بیافرینـد و او را از هم صحبتی آدم ابو البشر نجات بخشد :

ای خـداونـد صـواب و ناصـواب مـن شـدم از صحبـت آدم خـراب
هـیچ‌گـه از حکم من سر بر نتـافـت چشم از خود بست و خود را در نیافـت...
... از چـنیـن صیـدی مـرا آزاد کـن طـاعـت دیروزه‌ی مـن یـاد کـن

بندهی صاحب نظر باید مرا یک حریف پختهتر باید مرا

(همان : ۳۴۱)

در این اشعار ابلیس ادعا می‌کند که انسان با شور و شیفتگی به فرمان های او گوش می‌دهد با این همه این وظیفه‌ی انسان است که بر ضد او به پیکار برخیزد و بکوشد تا براو چیره آید بدین سان ابلیس نیرویی می‌شود پرتکاپو برای گسترش این جهان به گونه‌ای همگانی و برای انسان بویژه مورد نیاز است .

٦- اقبال و توجیه نافرمانی ابلیس

در بخش پیام مشرق اشعاری است به عنوان«انکار ابلیس » که اقبال از زبان ابلیس خطا به خداوند ؛علت سرکشی خود را از فرمان الهی و سجده نکردنش را بر خاک آدم این گونه موجه و مقبول توجیه می‌کند :

نوری نادان نیم سجده بر آدم برم و به نهاد **است خاک، من** به نژاد آذرم

می تپد از سوز من خون رگ کائنات من به دو **صرصرم من به غو** تندرم

پیکر انجم زتو، گردش انجم زمن جان به جهان اندرم، زندگی مضمرم

(همان:۳۴۱)

این اشعار مضمونی مشابه غزل معروف سنایی دارد که اولین دفاعیه‌ی منظوم از ابلیس می‌باشد و سنایی در آن ضمن آنکه ابلیس را عاشق خداوند معرفی کرده است وجود جبر را عامل اصلی رانده شدن ابلیس از درگاه الهی می‌داند و عمل ابلیس را به دلیل مجبو بودن ؛در سجده نکردن بر آدم ،مقبول دانسته و شکواییه‌ی پراحساسی را در ارتباط با سرنوشت محتوم ابلیس به نظم درآورده است :

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

بر درگهم، زخیل فرشته سپاه بود عرش مجید، جاه مرا آستانه بود

در راه من نهاد، نهان، دام مکر خویش آدم میان حلقه‌ی آن دام، دانه بود

می‌خواست تا نشانه‌ی لعنت کند مرا کرد آن چه خواست، آدم خاکی بهانه‌بود

(سنایی،۱۳۴۱: ۸۷۱-۸۷۲)

دیدگاه متفاوت اقبال درباره‌ی ابلیس

در اشعار اقبال ،ابلیس و شیطان دو شخصیت جداگانه دارند .آن چهره از ابلیس که هم چنان غبارآلوده‌ی عادت و سنت است وازآن به عنوان فتنه گر و نیرنگ باز یاد می‌شود، شیطان نام دارد. در مورد این چهره‌ی ابلیس در اشعار اقبال نکته‌ی بدیع و قابل تأمل به چشم می‌خورد و آن این است که اقبال ،شیطان را براساس وقایع روزگار معاصر خود تطبیق داده است و از ابلیس به عنوان نماد غرب و سیاستمداران روزگار خود نام برده است در حالی که شعرا و نویسندگان قبل از او ،در بیان چهره‌ی منفی ابلیس بیشتر به داستان ابلیس در قرآن و نافرمانی او از درگاه حق و خدعه و نیرنگش برای اغوای آدمیان پرداخته اند.

اقبال سیاست مداران روزگار خود به ویِژه سیاست مداران اروپایی را پیامبران شیطان می داند که با ابزارها و نیرنگ های خود قصد فریب مسلمانان و دیگر جوامع آسیایی را دارند وقصد نابودی دین و جایگزین کردن حکومت های فاسد خود در این جوامع را دارند:

تا سیاست مسند مذهب گرفت　　این شجر در گلشن مغرب گرفت
قصه‌ی دین مسیحایی فسرد　　شعله‌ی شمع کلیسایی فسرد
دهریت چون جامه‌ی مذهب درید　　مرسلی از حضرت شیطان رسید
آن فلارنساوی باطل پرست　　سرمه‌ی او دیده‌ی مردم شکست
نخسه یی بهر شهنشاهان نوشت　　در گل ما دانه‌ی پیکار کشت
مملکت را دین او معبود ساخت　　فکر او مذموم رامحمود ساخت

(اقبال،۱۳۷۶: ۷۹-۷۸)

سیاست این سیاست مداران، جنگ و دروغ و نیرنگ و دورویی می‌باشد چرا که آنان این تعلیمات را از شیطان گرفته‌اند. اقبال، غربیان و فرهنگ غرب را مورد نکوهش قرار داده و با انتقاداز بی‌توجهی غرب به دین و توجه بیش از حد آنان به دنیاپرستی و مادیگری،آنها را گرگی می‌داند در پوستین بره، که در کمین مسلمانان نشسته‌اندو تمام بدبختی‌های جوامع شرقی و مسلمانان را نشأت گرفته از غربیان می داندو برای بیان این مطلب ابلیس را نماد غربیان قرار داده:

آدمیت زار نالید از فرنگ　　زندگی هنگامه برچیداز فرنگ
پس چه باید کرد ای اقوام شرق　　باز روشن می‌شود ایام شرق
گرگی اندر پوستین بره‌یی　　هر زمان اندر کمین بره‌ای
مشکلات حضرت انسان ازوست　　آدمیت را غم پنهان ازوست

در نگاهش آدمی آب وگل است　　کاروان زندگی بی منزل است

(همان: ۴۱۰)

اقبال در این ابیات غربیان را مانند ابلیس یک بعدنگر می‌داند.همان طور که ابلیس در آغاز خلقت فقط به جنبه‌ی خاکی انسان توجه کرد وظاهر را دید و باطن ندید، غربیان نیز تنها به جسم خاکی و مادی توجه دارند ،لذا هم نشینی باآنان باعث تنزل مقام معنوی انسان و رسیدن به مرتبه‌ای پست چون ابلیس میشود:

بنده‌ی مومن ازو بهروزتر　　هم به حال دیگران دلسوزتر

علم چون روشن کند آب وگلش　　از خدا ترسنده‌تر گردد دلش

علم اشیا خاک ما را کمیاست　　آه در افرنگ تأثیرش جداست

علم از او رسواست اندرشهرو دشت　　جبرییل از صحبتش ابلیس گشت

آه از افرنگ و از آیین او　　آه از اندیشه‌ی لا دین او

(همان:۴۱۰)

اقبال از فساد عصر خویش می‌نالد و روزگار خود راآفتی برای جوانان می‌داندو ابلیس را که در واقع همان غربیان می باشند از این واقعه شادمان می‌داننددر این بیت ابلیس نماد غرب و اروپاییان است:

چه عصر است این که دین فریادی اوست　　هزاران بند در آزادی اوست

جوانان را بدآموز است این عصر　　شب ابلیس را روز است این عصر

(همان:۴۶۶)

او غربیان را ابلیس زمان می شمرد و خطاب به مردم می گوید مبادا اسیر ابلیسان زمان شوند.

فساد عصر حاضر آشکار است　　سپهر از زشتی او شرمسار است

مشو نخجیر ابلیسان این عصر　　خسان را غمزه‌شان سازگار است

(همان:۴۷۹)

البته اقبال در برخی موارد نیر به داستان سرکشی ابلیس در قرآن نیز اشاره می کندو ضمن بیان اعور و یک بعدنگر بودن ابلیس، به قیاس او که نخستین قیاس در برابر خداوند بود اشاره می کند.اقبال اورا نماینده‌ی قیاس چشمی می داند چرا که او نتوانست نور الهی را در قالب گل وآب انسان ببیند لذا خود را برتر از آدم دیدو بر آن بود که عنصر آتش او از عنصر خاکی آدم برتر است:

نوری نادان نیم،سجده بر آدم برم　　　او به نهاد است خاک،من به نژاد آذرم

(همان:۲۵۱)

به طور کلی از آنجا که اندیشه های اقبال نشأت گرفته از اوضاع اجتماعی روزگارش بود دیدگاه منفی او درباره‌ی ابلیس نیز بیشتر حول محور اوضاع اجتماعی زمان خودش می‌گرددلذا در اکثر تعبیرات خوداز غربیان به عنوان ابلیس تعبیر کرده و درواقع ابلیس را نماد غربیان قرار داده تا بتواند اندیشه ها ی خود را بازگو کند. از آنجا که فکر فلسفی و انتقادی هیچ متفکری را نمی‌توان از شعر او بیرون آوردوشعر دارای بار عاطفی و خیال و عاطفه و احساس از دگرگونی‌های زمانی ومکانی تأثیر می‌پذیرند، در نتیجه ستیزه‌جویی اقبال با غرب در سراسر منظومه‌های وی با تعبیرهای گوناگون و نمادهای مختلف آمده است و اقبال دراشعارش از غربیان بیشتر به عنوان ابلیس و ابلیسیان یاد می کندتا جایی که علیه غربیان ،گاهی طنزها و کنایاتی نیز با تعبیر ابلیس ابراز نموده:مثلاً یک بار از او پرسیدندچراهمه‌ی بزرگان و پیغامبران و صاحبان دیانت ازشرق برخاسته‌اند؟او جواب دادکه در روز تخلیق،خدا و ابلیس پیمانی بستند و خدا مشرق را به خود اختصاص داد و مغرب را به ابلیس عطا کرد.و در یک مجمع علمی این سخن ظنز آمیز را عنوان کرده که :بعد از جنگ جهانی، کسی ابلیس را دید که آسوده خاطر، فارغ از مشغله‌ها، خوشحال نشسته بود.آن مرد بصیرازاو پرسید:ای دشمن ایمان و اخلاق تو و این

همه آسودگی خاطر؟بگو قضیه چیست؟ابلیس بی‌درنگ جواب داد: من همه‌ی کارها را به هیأت دولت انگلیسی سپرده‌ام(بشیر،۱۳۶۸: ۱۳۷).

نتیجه

از مجموع دیدگاه‌های اقبال در باره‌ی ابلیس ،چنین برمی‌آید که او به ابلیس توجهی خاص دارد وابلیس و شیطان در نزد او دو شخصیت جداگانه دارند .در اشعار او ابلیس سیمایی دوگانه به خود می‌گیرد. یکی سیمای مقبول که اقبال در آن به توجیه گناه و عصیان ابلیس پرداخته و با او ابراز همدردی می‌کند و بر حال او دل می‌سوزاند و در نهایت دلایلی را در دفاع از او بیان می‌کنداو ابلیس را موحدی حقیقی می‌داند و به او لقب خواجه‌ی اهل فراق می‌دهد که به خاطر عشق بی حدش به معبود حاضر به سجده بر غیر نشد و مهجور بارگاه معشوق خود شد. نکته‌ی قابل توجه در این آرا این است که اقبال آنان را از حلاج ،غزالی،مولوی،و سنایی گرفته است و تأثیر این عرفا در نظریات او کاملاً مشهود است و سخنان اقبال در دفاع از ابلیس نیز تکرار سخنان مدافعان پیشین است ، اما در سیمای مطرود ابلیس یعنی آن چهره از ابلیس که غبارآلوده‌ی عادت و سنت است ،نکته‌ی بدیع و قابل تأمل به چشم می‌خورد و آن این است که اقبال به وفور از این چهره‌ی فتنه‌گر و منفور برای توصیف غربیان و غرب ستیزی استفاده کرده ، زیرا اندیشه‌های اقبال نشأت گرفته از اوضاع اجتماعی و سیاسی روزگار خودش بوده و فکر فلسفی و انتقادی هیچ متفکری را نمی‌توان از شعر او بیرون کرد، لذا او مانند دیگر نویسندگان که به جنبه‌ی مطرود بودن ابلیس بر اساس دیدگاه قرآنی آن توجه داشتند و آن مباحث را در اشعارشان نقل می-کردندکمتر عمل کردو بیشتر از ابلیس به عنوان ع نماد مردمان فتنه‌گر روزگارش استفاده کرده است. اقبال ابلیس را بد مطلق و دشمن خدا نمی‌داند، بلکه او را دشمن بشر دانسته

،نیرویی که انسان باید با او پیکار کند تا به شکوفایی و بالندگی برسد، لذا وجود ابلیس برای رسیدن انسان به کمال معنوی ضروری است.

منابع

۱- **قرآن کریم**

۲- ابن جوزی، ابو الفرج (۱۳۵۷) **المنتظم فی تاریخ و الأمم**. جلد ۹. به کوشش محمد عبدالقادر عطار و مصطفی عبدالقادر عطار، چاپ اول ،حیدرآباد.

۳- اقبال لاهوری ، محمد(۱۳۷۶) **کلیات اشعار فارسی**. چاپ هفتم، تهران: نشر کتابخانه‌ی سنایی

۴- حلاج، حسین بن منصور(۱۹۱۳) **الطواسین**. به اهتمام لویی ماسینیون،چاپ اول،پاریس: چاپ افست مکتبه المثنی.

۵- دار، بشیر احمد (۱۳۶۸) **چه باید کرد؟**، ترجمه‌ی محمد بقایی ،چاپ اول، تهران: انتشارات ماکان.

۶- راغب اصفهانی(۱۴۱۲) **مفردات الفاظ القرآن**. به کوشش صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دمشق: نشر دارالقلم

۷- سنایی، مجدود بن آدم(۱۳۴۱) **دیوان اشعار**. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، چاپ اول، تهران: انتشارات ابن سینا.

۸- شیمل، آنه ماری (۱۳۷۸) **ابلیس در شعر اقبال لاهوری**. نشریه‌ی گلچرخ، شماره ی بیست و یک ، بهار،ص :۲۱-۳۵.

۹- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۶) **تذکره الاولیا**. تصحیح قزوینی ،تهران، چاپ سوم، تهران: کتابخانه‌ی مرکزی

۱۰- ------ (۱۳۳۹) **الهی نامه**، تصحیح فواد روحانی، چاپ اول ، انتشارات زوار

۱۱- عین‌القضات همدانی،عبدالله بن محمد (۱۳۶۲) **نامه ها**. جلد اول و دوم، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.

۱۲- -------- (۱۳۷۷) **تمهیدات**. به کوشش عفیف عیسران، تهران: کتابخانه‌ی منوچهری.

۱۳- قرشی، سید علی اکبر(۱۳۷۱) **قاموس قرآن**. جلد یک، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامی

۱۴- مولوی،جلال الدین محمد (۱۳۷۳)**مثنوی معنوی دوره کامل**. به تصحیح نیکلسون، چاپ یازدهم، تهران : انتشارات بهزاد .

۱۵- نیکلسون، رینولد.ا (۱۳۸۲) **تصوّف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا**. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: انتشارات سخن.

معصومه قربانی ورکلایی

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

اقبال و آرمان شهر او

چکیده

دکتر محمد اقبال لاهوری، چهره ای برجسته، در پایان قرن نوزدهم تا نیمه اول قرن بیستم است. اقبال از بی هویتی شخصیت انسانی و اسلامی مردم رنج می برد، وذلت روحی و نومیدی جوامع اسلامی را به چشم بزرگترین خطر می نگریست و لذا با همه ی توان خود به ریشه کن کردن این علف هرزه در خون و ذات انسان شرقی همت گماشته بود. در این پژوهش آرمان شهر اقبال و چگونگی رسیدن به آن مورد بررسی قرار داده شد. مدینه فاضله اقبال جمهوری اسلامی بوده ، کشوری اسلامی، آزاد بدون تسلط بیگانگان .

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، آرمان شهر، جهان بینی.

مقدمه

اقبال از شخصیت های برجسته ی تاریخ اسلام است و چندان عمیق و متعالی که نمی توان تنها بر یکی از خصوصیت ها ی او و ابعاد زندگیش تکیه کرد.اقبال صرفا یک شاعر نیست بلکه او از مزایای متعددی برخوردار است، او فیلسوف و حکیمی مسلمان، متفکری فرزانه، مجاهدی مبارز، سیاستمداری برجسته، عارفی دل سوخته است که محبت رسول الله سرمایه ی اوست. آزاده ای است مسلمان که اسلام در تار و پود وجود او تنیده شده است. در مورد اقبال ، جهان بینی ، تفکرات ، فلسفه ، سیاست ضد استعماری و... زیاد بحث شده

و مقاله هایی نگاشته شده است. در مورد آرمانشهر به طور اختصاصی، جایی ندیدم هرچند موضوعاتی که ذکر شد به نوعی مربوط به آرمان شهر او می باشد.

جهان بینی و اندیشه ی اقبال

ساحل افتاده گفت گرچه من بسی زیستم هیـــچ نه معلوم شد آه که من چیستم

موج ز خود رفــته ای تیز خرامیدو گفت هستم اگر می روم، گر نروم نیســـتم

(اقبال، ۱۳۷۰: ؟)

جهان بینی اقبال جهان بینی دینی است . انسان در عرفان اقبال ، عرفان قرآنی است . وی از این که مردم عصرش به خصوص جوانان از قران و پیامبر دور شده اند بسیار نگران بود.

چون مسلمانان اگـــــر داری جـگر در ضمیر خـــــویش و در قرآن نگر

صد جهان تازه در آیـــــات اوست عصرها پیچیـــــده در آنات اوست

(اقبال،۱۳۷۰: ۳۰۷)

عصـــر ما ما را زما بیــــگانه کرد از جمـــــال مصطفی بیگانه کرد

باطـــــن این عصـــر را نشناختی داو اول خـــــویش را درباختی

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۹۸)

اقبال به اروپا رفت و به عنوان یک فیلسوف در اروپاتجلی کرد و مکتب های فلسفی اروپا را شناخت و شناساند و همه اقرار کردند که یک فیلسوف قرن بیستم است اما تسلیم غرب نشد ، غرب را تسخیر کرد ، و با یک اندیشه ی انتقادی و یک قدرت انتخاب در قرن بیستم و در تمدن غربی زیست(شریعتی، ۱۳۷۸: ۳۶).

جهان بینی اقبال به همان اندازه که نو است، ریشه در اعماق فرهنگ و ایمان دیرین ما دارد. در این جهان بینی، جوهر اشراقی شرقی، عمق و لطافت و وحدت نگری

عرفانی، مثبت اندیشی و روشن بینی جهت دار و مسؤولیت آفرین و واقعیت گرای اسلامی، در ذهنی که رشدش را از آشنایی با مدنیت جهان معاصر و اندیشه های فلسفی تفکر غرب یافته است، به گونه ای که هم هماهنگی منطقی و ترکیب طبیعی خویش را دارد و هم اصالت خویش را(شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۶۴).

اقبال با بینش عقلی و فلسفی پیشرفته و سرمایه ای که در فلسفه جدید غرب و تعقل پیشرفته اروپا یافته بود و با روح شرقی که در فطرت ذاتی او به عنوان یک متفکر هندی و با پرورش عرفان عمیق اسلامی و ارادت خاصی که به مولانا و مثنوی و دیوان شمس و ادبیات پر اندیشه ی تازی و بالاخره با شناخت وسیع و جامعی که در فلسفه های اسلامی بالاخص آشنایی عمیق و همه جانبه ای که از جوانی مستقیما با قرآن داشت ، یک جهان بینی عمیقی یافته و به یک زیربنای فلسفی استوار مبتنی بر فرهنگ و بینش اسلامی رسیده بود(شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۰۲).

اقبال با آن که در اروپا فلسفه خوانده و به عنوان یک فیلسوف در اروپا مطرح شده با این وجود یکی اساسی ترین شاخصه های جهان بینی وی تهاجم ضد فلسفی است. او مخالف این بود که فلسفه ی یونانی – اروپایی در فرهنگ اسلامی رسوخ کند و آن را تحت الشعاع قرار دهد. چرا که جهان بینی غربی، مجموعه ای از صورت های خشک ذهنی و تصویرهای مجرد و بی روح از طبیعت است، اما جهان بینی اسلامی، نوعی تماس مستقیم با حقیقت است، به نوعی دست نهادن بر آتش است(همان:۱۶۷).اقبال در مورد جوانان می گوید: جوانان امروزی از نظر روحی تشنه اند و درجام آن ها آبی وجود ندارد، چهره ای زیبا و فکری روشن اما روحی تاریک و چشمی بی بصیرت و قلبی بدون یقین دارند ، این مجسمه های بشری از اعتماد به نفس بی بهره اند .

نوجوانان تشنه لـــــب خالی اياغ	شسته رو تاریک جان روشـن دماغ
کــــم نگاه وی یقـــــین و ناامید	چشم شان اندر جهان چیـزی ندید

ناکسان منکر زخود مومن به غیر — خشت بند از خاک شان معمار دیر
در جوانی نرم و نازک چون حریر — آرزو در سینـــــه او زود میـــــر
(ندوی، ۱۳۸۶: ۶۹)

آرمان شهر

بحث از آرمان، آرزو، ایده آل و آرمان گرایی می تواند در بسترهای مختلف، مورد گفتگو قرار گیرد؛ در حوزه هایی چون: سیاست، اجتماع، اقتصاد، معرفت شناسی و حتی روان شناسی، روان کاوی و ...آرمان شهر(مدینه فاضله) همه ی این حوزه ها را دربردارد. شهری آرمانی که در همه ی حوزه هایش ایده آل باشد.

همان طوری که همه ی ما آرزو می کنیم که مکتبی داشته باشیم که هم نیاز فلسفی ما را پاسخ گوید و هم انسان متفکری بسازد که جهان امروز و تمدن و فرهنگ جدید دنیا را بشناسد و باخود ما و مایه های غنی فرهنگ ما نیز بیگانه نباشد . انسانی که با فرهنگ و تمام سرمایه های معنوی و مذهبی ما از نزدیک و به درستی آشنا باشد، هم با زمان بیگانه نباشد و در قرن چهارم و پنجم زندگی نکند و همچنین انسانی که بتواند بیندیشد و فکر دقیق علمی داشته باشد و نسبت به رنج و زندگی و اسارت و سختی امت خویش غافل نماند و انسانی که باز اگر به رنج های عینی و مادی بشری رو می کند و به پریشانی ها و بدبختی های فعلی-جامعه بشری یا جامعه خودش- می اندیشد باز ایده آل انسانی و از معنای کلی بشر و از رسالت جاوید انسان در تاریخ غافل نماند و انسان را و تمام ایده آل های انسانی را در مرحله ی مصرف مادی پایین نیاورد. همه ی این ها را در مکتب اقبال می توان دید.

اقبال طالب دنیای شرقی ای است ،بی شباهت به غرب؛اما نه مانند شرق گذشته ،بلکه یک شرق تازه که مردمانی که در آن زندگی می کنند ،مردمان تازه ای باشند، واقف به اسرار

خودی، یعنی کسانی که نیروی درونی خود را بازشناخته و بر آن متکی گردیده، و از طریق خودگاهی به شناخت درست زندگی دست یافته اند، و چون جامعه تشکیل شد از افراد خود شناخته ، جامعه ای خواهد بود به اعتقاد او، مطلوب(اسلامی ندوشن ،۲۵۳۷: ۱۸).

اقبال آرزو داشت که پاکستان یک تجربه ی بزرگ تازه در اسلام قرن بیستم باشد. هندی باشد که تمدن غرب را در خود بنا کرده است . یا تمدن اروپایی که در آن جا روح هند را در کالبد خود دمیده است. چنین جامعه ای یک جامعه ی دلخواه اسلامی است . چنان که خود نیز انسانی چنین بود. دل مشرق با دماغ غرب یعنی یک مسلمان آگاه و تجدید بنا شده(شریعتی،۱۳۷۸: ۱۱۲).

غربیان را زیرکـــــی ساز حیات　　شرقیان را عشـق راز کائنـــــات
زیرکی از عشق گردد حق شناس　　کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبرشود　　نقشـــبند عالم دیگر شـــود
خیز و نقـــش عالم دیگر بنه　　عشـــق را بـــا زیرکی آمیـــزده

(لاهوری،۱۳۷۰: ۳۰۶)

اقبال می خواست یک جامعه ی اسلامی با اتحاد کامل تشکیل دهد . جامعه ای که زیر سایه ی قرآن و تعلیمات پیامبر باشد و در عین حال از علم روز برای پیشرفت آن استفاده شود . جامعه ای آزاد به دور از استعمار غربی ها.

راه های رسیدن به آرمان شهر اقبال

احیای تفکر دینی (**پناه بردن به دین و شریعت**)

متفکر بزرگ ما بر این باور است که برای ساختن آرمانشهر اول باید به دین و شریعت پناه برد و تفکر دینی را احیاء کرد. به نظر اقبال، اقبال و جاودانگی ، پیشرفت و ترقی برای مسلمانان زمانی امکان دارد که آنان از رسالت پیامبر آگاهی درستی داشته باشند. و از مردم

جهان می خواهد که برای رسیدن به حیاتی دوباره باید به دین مصطفی که دین حیات است چنگ بزنند:

شرع برخیزد ز اعماق حیـــات　　روشن از نورش ظلام کائنات
گر جهان داند حرامش را حرام　　تا قیامت پختــه مانـد این نظـام

(اقبال ،۱۳۷۰: ۴۰۲)

چنگ زدن به قرآن و سنت

او قرآن کریم را یکی از وسایل اصلی وحدت مسلمانان می داند. و رهبری قرآن را تنها راه رهایی مسلمانان از فتنه ها و سختی ها می داند:

بر خود از قرآن اگر خواهی ثبات　　در ضمیرش دیده ام آب حیات

(حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۱۶)

پیش قرآن بنده و مولا یکی است　　بوریا و مسند دیبا یکـــی است

(اقبال، ۱۳۷۰: ۷۳)

همه سعی اقبال بر آن بوده است تا شکافی را که متاسفانه میان مسلمانان و پیامبر به وجود آمد ، از میان بردارد و موانعی را که در میانشان حائل شد در هم بشکند.

از رسالت هم نوا گشــــتیم ما　　هم نفس ، هم مـــدعا گـــشتیم ما

(دار،۱۳۶۸: ۲۳۱)

وحدت جهان اسلام

وحدت جهان اسلام یکی از موضوعات اصلی و اساسی شعر و تفکر علامه اقبال است. به نظر او مسلمانان جهان مانند یک خانواده ی بزرگ می باشند و باید در مسرت ها و شادمانی ها و دردها و رنج ها ی یکدیگر شریک و سهیم باشند. او آنان را به شبنم یک صبح خندان تشبیه می کند:

از حجاز و چـــین و ایرانیم مـــا　　　شبنـــم یک صبح خنـــدانیم ما

(ستوده، ۱۳۶۵: ۱۵۷)

اقبال در اغلب مثنوی ها ، غزل ها ، رباعیات و قطعه ها مردم مسلمان را به وحدت دعوت می کند.

اهل حق را زندگی از قوت است　　　قوت هر ملت از جمعـــیت است

(اقبال، ۱۳۷۰: ۴۱۱)

رهایی از استعمار و تقلید کورکورانه از غرب(آزادی)

اقبال استبداد را ظلمت می دانست و عقیده داشت که همان طور که انسان ها در ظلمت نمی دانند درچه مسیری قدم بردارند، در یک نظام استبدادی ، استعدادها و خلاقیت ها فرصت شکوفایی نمی یابند. او بر این باور است که حاکمان قدرت طلب به تدریج خود را معیار حق می دانند و از گسترش علم و آگاهی در جامعه می ترسند و تلاش می کنند که مردم همچنان بی خبر بمانند. او آزادی یک ملت را مقدمه ی استقلال آن ملت می داند. اقبال می گوید از علم و فن غربیان باید استفاده کرد نه این که روح و جان خود را به آن ها سپرد و تقلید کورکورانه از آنان کرد و از این بابت بسیار نگران بود.

فرنگ اگرچه ز افکار تو گره بگشاد　　　بـــه جرعه ای دگری نشئه تـرا افزود

(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۴۵)

مشکلات ناشی از استیلای صنعت را در نظر می آورد:

ای مسلمانان فغان از فتنه های علم وفن　　　اهرمن اندر جهان ارزان و یزدان دیریاب

(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۴۵)

از این که جوانان و تحصیلکرده های مسلمان به فکر بتان فرنگی هستند ، تمدن غرب آن ها را بدون ضرب و جنگ کشته است،بسیار ناراحت بود:

خاور که آسمان به کمند خیال اوست | از خویشتن گسسته و بی سوز آرزوست
فکر فرنگ پیش مجاز آورد سجود | بینای کور و مست تماشای رنگ و بوست

(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۳۰)

و می گوید باید از استعمار غرب بیرون بیاییم و اجازه ندهیم که از لحاظ روحی هم ما را تسخیر خود کنند:

ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو | مومن خود ،کافر افرنگ شو
ریشه سود و زیان در دست توست | آبروی خاوران در دست توست
این کهن اقوام را شیرازه بند | رایت صدق و صفا را کن بلند

(اقبال، ۱۳۷۰: ۴۱۱)

به درگاه سلاطین تا کجا این چهره سایی ها | بیاموز از خدای خویش ناز کبریایی ها

(همان: ۱۵۲)

از شرقیان می خواهد که از خواب گران برخیزند:

ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز | کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز
فریاد زافرنگ و دلاویزی افرنگ | فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه زچنگیزی افرنگ | معمار جرم باز به تعمیر جهان خیز

از خواب گران خواب گران خواب گران از خواب گران خیز

(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۴۱)

و شعر خود را هم برای بیداری افراد می داند که باید بخوانند و ازان بهره بگیرند:

گفت جان ها محرم اسرار شد | خاور از خواب گران بیدار شد
فکر شرق آزاد گردد از فرنگ | از سرودن من بگیردآب و رنگ

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۹۱)

اخذ علوم و فنون از غربی ها

در مورد تقلید شرقیان از غربیان می گوید که نباید به ظواهر غرب توجه کنند ، به زرق و برق و آزادی ظاهریش بلکه به علم آن ها توجه داشت که نیروی آن ها از آنست:

شرق را از خـــود برد تقلید غرب   بایـــد این اقوام را تقییـــد غرب
قوت مغرب نه از چنـــگ و رباب   نی ز رقص دختران بی حجـــاب
قوت افرنگ از علم و فـــن است   از همین آتش چراغش روشن است
علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ   مغز می باید نـــه ملبوس فرنـــگ
گر کسی شب ها خـــورد دود چراغ   گیرد از علم وفـــن و حکمت سراغ

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۶۹)

کسانی که به ظاهر توجه می کنند:

هم مســـلمانان افرنـــگی ماب   چشمـــه ی کوثر بجویند از سراب

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۸۶)

اقبال فریاد برمی آورد که:

پس چه باید کردای اقوام شـــرق؟   بــــاز روشن مـــی شود ایام شرق

(همان:ص۴۱۱)

حرکت و پویایی ودوری از تن آسایی

از دیدگاه اقبال نظام آموزشی دچار ضعف است ، انسان را از سخت کوشی بازمی دارد و به راحت طلبی و تن پروری وا می دارد . به نظر او جوانان مثل اقیانوس آرامی هستند که پویایی ندارند. برای رسیدن به آرمان شهر، مردم را به حرکت و پویایی دعوت می کند:

چو موج مست خودی باش و سر به طوفان کش ترا که گفت که بنشین و پا به دامان کش
به قصد صید پلنگ از چمن سرا برخیز به کوه رفت گشا خیمه در بیابـــان کش
به مهر و ماه کمند گلو فشـــار انداز ستاره را ز فلک گیر و در گریبـــان کش
(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۳۷)

اراده ی قوی

شاعر اندیشمند ما عقیده دارد که هر ملتی اندیشه ی ویرانگر ناتوانی را در ذهن داشته باشد طبعا در هر کاری شکست خواهد خورد و تنها ملتی پیروزمند است که بتواند اندیشه ی ناتوانی و بیم و ضعف را از ذهن و اندیشه و روح خود پاک کند و با یاری خواستن از فضل الهی با همتی بلند و اراده ای استوار به نبرد با مشکلات برخیزند.

رهایی از خودبینی

لاهوری اوج ذلت و بدبختی انسان را در زمانی می داند که تصور کند همه ی انسان ها گمراه هستند و در ضلالت غوطه می خورند و فقط او و گروهی که متعلق به آن است ، هدایت یافته اند. اقبال به این خودمحوری حمله می کند و می گوید " انسان تنها با گذشتن از این سراب های فریبنده می تواند در جاده ی هدایت گام نهد."

استفاده از هنر و شعر برای رسیدن به آرمان شهر

اقبال از شعر و هنرش برای رسیدن به آرمان شهرش استفاده میکرد ، شعر اقبال ، وجدان را به هیجان می آورد، در دل انقلاب می آفریند، طوق ها و زنجیرهای مادی گرایی و ظلم را از هم می گسلد، اجتماع فاسد و حکومت های ظالم را به مبارزه می طلبد و قدرت قدرت ها را به هیچ می انگارد. او بر این باور بود که : "هنر و نمودهای

آن برای سازندگی است و هنرهایی که برای ملت ها راه گشا نباشند و آن ها را در مسیر ترقی و تکامل معنوی نکشانند. ارزشی ندارد" (حکیمی ، ۱۳۸۱: ۱۱۶).وی هدف اصلی و نهایی زندگی را تلاشف آن هم به سوی خیراندیشی می داند و شعر و هنری را که در این مسیر نباشد ، نوعی تحذیر به حساب می آورد.

"هنر آن است که اراده ی به خواب رفته ی ما را بیدار کند و به ما نیرویی ببخشد که با مشکلات زندگی به پیکار برخیزیم. از شکست نهراسیم و همچنان با شهادت و دلیری برای رسیدن به پیروزی نهایی نبرد را ادامه دهیم. هر هنری که خواب آورست و چشم های ما را بر واقعیات زندگی ببندد ،پیام آور انحطاط و مرگ است"(حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

نتیجه

محمد اقبال یکی از آن چهره های فکری و انسانی درخشانی است که فرهنگ بارور اسلام به جامعیت انسانیت هدیه کرده است... این درخت بارور در عصری سر زد و به برگ و بار نشست که مزرعه ی فرهنگی اسلام را آفت گرفته و در سکوت غم انگیز و مرگ بار پاییزی فروریخته بود... در چنین فصلی ناگهان سرو آزادی قامت برکشید و چشم دوست و دشمن را خیره کرد".

علامه اقبال لاهوری، از جمله متفکران و بیدارگران بزرگ عصر ماست که همه ی توانایی ها و نیروهای خود را ،به خصوص از جهت اندیشه ،ادب و فرهنگ ،در خدمت ایمان و اعتقاد اسلامی خویش قرار داد. او به جهان بینی اسلامی باوری استوار داشت و در برابر جهان بینی غربی از آن دفاع می کرد. بارزترین بعد زندگی اقبال ،بعد ایمانی و عرفانی اوست و همین صفات بارز است که او را از سایر شعراء ممتاز گردانیده است و در کلام او سوز و تاثیر و حلاوتی دیگر آفریده است.

دکتر اقبال ، فرمانروای قلمرو حماسه های عرفانی و جهان بینی اسلامی است.در صحنه ی زندگی و عملی ،مبارز و انقلابی و در میدان تفکر و اندیشه شناسا و صاحب نظر بود.

اقبال یک روح گدازان و پر الهام شرقی را از سرزمین فرهنگ روح و اشراق و دل برگزیده ، اندیشه ی عظیم غرب را در دماغ آن نهاده و آن گاه با سرمایه ای این چنین ، قرن بیستم را شناخته است.

اقبال در تمام مراحل زندگیش متعادل بوده، مسلمانی که یک جنبه ای و یک جانبه نشده ، اگر به مولوی عشق می ورزید هیچ گاه در او محو نمی شد. با وجود این که فلسفه را در اروپا آموخت وبا توجه به همه ی شناخت هایی که به یمن فرهنگ غنی جدید و قدیم داشت، خود را بر اساس مکتب اعتقادی اش یعنی اسلام ساخت.

اقبال به دنبال جامعه ای متعادل بوده که مردمش شناخت کامل و حقیقی نسبت به اسلام و قران داشته باشند با اتحاد و وحدتی کامل به دور از هرگونه وابستگی به بیگانه و آشنا به علوم غربی برای بهتر زندگی کردن.

در جای جای آثارش از اتحاد مسلمانان ، دوری از استعمار و پناه بردن به شرع و قرآن سخن می گوید . به راستی اگر چنین بود ، مدینه فاضله ی اقبال به تحقق می پیوست. به امید آرمانشهر اقبال که آرمان و آرزوی تمامی مسلمانان است.

چون جهان کهنه شود پاک بسوزاند او را   وز همان آب و گل ایجاد جهان نیز کنند.

(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۳۷)

منابع

۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی(۲۵۳۷) **دیدن دگرآموز شنیدن دگرآموز**،تهران: انتشارات کبیر

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰) **کلیات اشعار اقبال**، تصحیح دکتراحمد سروش، تهران: انتشارات کتابخانه ی سنایی.

۳- حکیمی ، محمود(۱۳۸۱) **در مدرسه اقبال لاهوری**، چاپ دوم، تهران :انتشارات قلم

۴- دار،بشیراحمد(۱۳۶۸) **چه باید کرد**، ترجمه محمد بقایی، چاپ اول، تهران : نشر ماکان.

۵- ستوده، غلامرضا (۱۳۶۵) **در شناخت اقبال** (مجموعه مقالات کنگره ی جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری). تهران: انتشارات دانشگاه تهران

۶- شریعتی،علی(۱۳۷۸).**ما و اقبال**،چاپ هفتم ،تهران: نشر الهام

۷- ندوی، سید ابوالحسن(۱۳۸۶) **شگفتی های اندیشه اقبال** ، ترجمه ابوشعیب عبدالقادر دهقان ،چاپ اول ، زاهدان : نشر صدیقی.

دکترعمرالنساء کازاکوا

دکتری زبان و ادبیات تاجیکی، تاجیکستان

محمّد اقبال و جلال‌الدّین بلخی

(چند اندیشه دایر به پیوند معنوی محمّد اقبال لاهوری با مولانا جلال‌الدّین بلخی)

چکیده

علاّمه محمّد اقبال لاهوری بزرگترین متفکّر اسلامی و شاعر فارسی‌زبان قرن بیستم میلادی با استعداد نادر و آثار ارزشمندش در تاریخ تمدّن و فرهنگ اسلامی جهان نقش و جایگاه ارزنده‌ای دارد. روابط معنوی او با مولانا جلال‌الدّین رومی بلخی از مهمترین و دامنه‌دارترین مسائل است، زیرا بی بررسی این موضوع شناخت شخصیت و آثار محمّد اقبال، ماهیّت حکمت او، کشف روحانیت، راز مفهومهای خودی و بی‌خودی و پیام و پیغامهای این اندیشه‌مند بزرگ به نوع بشر و خاصه مسلمانان شرق، غیر امکان است. بنابراین پیوندمعنوی اقبال ومولانا دراین مقاله مورد بررسی تحلیلی قرارمی گیرد.

واژگان کلیدی : اقبال ، رومی ، مثنوی ، عرفان.

مقدمه

چنانکه دانشمند معروف پاکستانی، سیّد محمّد اکرم در تحقیقات ارزشمند خود «اقبال در راه مولوی» می‌گوید: «محمّد اقبال لاهوری شعر فارسی خود را از مثنوی‌سرایی آغاز کرده، دو مجلّد خود: "اسرار خودی" و "رموز بی‌خودی" منتشر ساخته و با ترجمه شدن

"اسرار خودی" به زودی شهرت بین‌المللی و عالم‌گیر را کسب نمود و به عنوان فیلسوف بزرگ مشرق‌زمین شناخته شد. اقبال شعر فارسی را از مثنوی‌سرایی آغاز کرد و قسمت بزرگ آثار خود را به مثنوی اختصاص داد، همانا علاقه شدیدی به مولوی جلال‌الدّین رومی داشت، که در آثار خود از اوّل تا به آخر عمر تحت تأثیر او قرار گرفته و او را مرشد و راهنما خوانده و راه تصوّف و عرفان را نتیجه ی هدایت و ارشاد او دانسته است. اگرچه عدّه ی زیادی از شاعران و متفکّران مغرب‌زمین، مانند شوپنهاور، نیچه، گوته، اینشتین، آگست کانت، برگسون، لاکّ، برونینگ، هگل و غیره و متفکران و شاعران مشرق زمین، امثال بوعلی ابن سینا، فخر رازی، فارابی، طوسی، سنایی، عطّار، عراقی، منصور حلاج، حافظ و سعدی، جامی، عرفی، نظیری، غنی، صائب، بیدل و غالب، محمود شبستری و امثال آنها توجّه او را به خود جلب کرده‌اند، ولی هیچ کسی مانند جلال‌الدّین محمّد مولوی او را شیفته ننموده است. محمد اقبال لاهوری نیچه، عالم مشهور آلمانی را ستایش می‌کند، ولی فقط آن جایی، که از شجاعت و شهامت و قدرت و نیرو سخن می‌راند، اوهمچنین از حافظ استقبال می‌نماید، لیکن مولوی را از آغاز تا پایان دوست می‌دارد و در تمام مسائل فلسفی و عرفانی صرفاً به او ارج می‌نهد.اقبال در تمامی آثارش اعم از فارسی، اردو و انگلیسی، شخص خود را سراسر وابسته و مرهون مولوی قلمداد کرده و به استثنای مثنوی "گلشن راز جدید"، که در جواب محمّد شبستری سروده و در بحر هزج مسدّس محذوف می‌باشد. در دیگر مثنوی‌های خود، که عبارتند از "اسرار خودی"، "رموز بی‌خودی"، "بندگی‌نامه"، "جاویدنامه"، "مسافر" و "پس چه باید کرد، ای اقوام شرق؟" بحر رمل مسدّس محذوف، یعنی بحر مشهور مولوی را برگزیده است و در موردهای لازم اشعار او را برای اثبات نظریه ی خود آورده است. اگر چه مثنوی‌های "جاویدنامه"، "مسافر"، "پس چه باید کرد، ای اقوام شرق؟" و "بندگی‌نامه" از لحاظ موضوع و مضمون با "مثنوی معنوی" مولوی ظاهراً اختلاف دارند، ولی در سراسر آنها رشته ی افکار محمّد اقبال لاهوری از مولوی قطع نمی‌گردد و در

عمق این مثنوی‌های جدید، افکار هیجان‌انگیز مولانا رومی طغیان می‌کند. چیزی، که محمّد اقبال را از مولوی جدا می کند، تنها محیط و زمان است که به مقتضای آن اقبال شیوه ی بیان را گاه-گاهی تغییرداده و دیگرگون نموده، وگرنه او همان جلال‌الدّین رومی است که هفتصد سال پیش مردم را به عقاید حقانی و حقایق صرف اسلامی فرا می‌خواند.

جنبه های اساسی ارتباط معنوی اقبال ومولوی

باید تذکّر داد، که جنبه‌های اساسی ارتباط معنوی محمّد اقبال و جلال‌الدّین رومی را می‌توان به چند بخش تقسیمبندی نمود. ا- قسمت آشکار و روشن آن کسب معانی و صورت شعر، که شامل ذکر نام، اشارت و پیامهای محمّد اقبال به جلال‌الدّین رومی، پذیرش هدایت و معانی و ظهورات اندیشه‌های حضرت مولانا می‌باشد. اقبال لاهوری در این بخش از آثار خود از ارادت و پیوند معنوی خود به مولانا رومی و به حیث یک مرید کسب فیض نمودنش را از نکات و اندیشه‌های ارزشمند وی اظهار داشته است. مثالهای زیرین نمونه‌ای از اشارات او می‌باشند:

نکته‌ها از پیر روم آموختم — خویش را در حرف او واسوختم
باز برخوانم ز فیض پیر روم — دفتر سربسته اسرار علوم

* * *

روی خود بنمودی پیر حق‌سرشت — کاو به حرف پهلوی قرآن نوشت
گفت: ای دیوانه ی ارباب عشق — جرعه‌ای گیر از شراب ناب عشق

* * *

بخش ۲- پیروی محمّد اقبال از مولانا رومی به وسیله ی تطبع اشعار، استفاده از وزن و قافیه و دیگر خصایص شکلی شعر مولانا، بخصوص استفاده از وزن "مثنوی معنوی" (رمل مسدّس مقصور یا محذوف) در مثنوی‌های "اسرار خودی"، "رموز بی‌خودی"، "جاویدنامه"، "مسافر"، " بندگی‌نامه" و "پس چه باید کرد، ای اقوام شرق؟" و تضمین یک سلسله غزلیات مولانا رومی در "پیام مشرق" و "زبور عجم".

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست ما بـه فلک می‌رویم، عـزم تماشا کراست

خـود ز فلـک برتریـم، وز فلک افزونتریم زاین دو چـرا نگذریـم، منزل ما کبریاست

مولوی

گریــه ی مـا بـی‌اثـر، ناله ی مـا نارسـاست

حاصل این سوز و ساز، یک دل خونین‌نواست

شعلــه ی درگیــر زد در خـس و خاشـاک من

مرشد رومی، که گفت: "منزل ما کبـریاسـت"

اقبال

من مست و تو دیوانـه، ما را کـه برد خانه من چند ترا گفتـم، کم خور دو سه پیمانه

مولوی

فرقی ننهد عاشــق در کعبه و بتخـــانه ایـــن جلوت جانانه، آن خلــوت جانانه

اقبال

بخش ۳- پیوند روحانی میان محمّد اقبال و مولانا جـلال‌الـدّین رومـی از جهـت شـناخت ماهیّت تعلیمات جاویدانه ی اسلام و اسرار قـرآن مجیـد، حکمـت تـصوّف و راز انـسان و کاینات، مفاهیم خودی و خودشناسـی، دیـد و بازدیـدهای تـازه ی اجتمـاعی و اخلاقـی و انقلابی او در زمینه ی تحکیم و تکامل عقاید اسلامی و عرفـانی و جهـان‌شناسـی اجتمـاعی

تازه ی عصراو.در این جاده علاّمه اقبال لاهوری به سرحد اعجاز رسیده است. از همین جاست، که دانشمند معروف ایرانی سعید نفیسی چنین اظهار اندیشه نموده است:-"نکته‌ای، که باید به آن توجّه کرد، این است، که در میان صدها شاعر بزرگ و کوچک، که تقلید از "مثنوی" کرده‌اند، هیچ کس اندازه ی اقبال به آن نزدیک نشده است. نه تنها بسیاری از عقاید و افکار مولانا را در شعر اردوی خود بیان کرده، بلکه در شعر فارسی گاهی به اندازه‌ای اقبال به مولانا نزدیک شده، که آن را نوعی از اعجاز باید دانست" (عرفانی، ۱۹۵۷: ۱۰۶).

محمّد اقبال معتقد بر آن است که اگر مولانا رومی در عصر چنگیزی و خرابی سرتاسری قطعه ی آسیا با ایجاد عشق، روح عالم اسلام را از فرسودگی نجات داد.اقبال هم این رسالت بزرگ را زمانی به عهده گرفته است، که جهان اسلام و ممالک شرق در خواری و زاری مستملکه و غلامی و بردگی غرب قرار دارند. استقبال هدفمند شاعر از ماهیت و اسرار اجتماعی مذهب عشق دراین است که محمّد اقبال از عمق آثار و اندیشه ی مولانای روم برای خود کشف نموده است وآن از تقویت و تشویق روح خودی و آزادی و استقلال ساکنان شرق، به ویژه مسلمانان به دست می آید. پس اگر بگوییم که محمداقبال، مولانا رومی قرن بیستم میلادی است، مبالغه و سهو نخواهیم کرد. در این مورد خود علاّمه اقبال نیز چنین فرموده است :

چو رومی در حرم دادم اذان من　　　از او آموختم اسرار جان من

به دور فتنه ی عصر کهن او به دور فتنه ی عصر روان من

دانشمند تاجیک شمس‌الدّین نورالدّین در این مورد می‌نویسدکه علاّمه اقبال در سراسر آثار ادبی و تحقیقی خود قبل از همه یک شخصیت حکیم توانای اسلامی است. شخصیت اسلامی متدیّن و روشن‌ضمیرکه چشمه ی الهامش از قرآن مجید، شریعت محمّدی و خاصه "مذهب عشق" مولانا رومی سرچشمه می‌گیرد. با وجود تسلّط و انحصار در کلّ فن و فلسفه ی شرق و غرب در جهان‌بینی او تأثیر مولانای روم نقش اساسی دارد. این تأثیر نه تنها در طرز بیان و انتخاب اصول اندیشه (به وسیله ی شعر و وزن و آهنگ و صدا)، بلکه در معنی و محتوا و رعایت اخلاق و بازتاب تفکر عالی، ایمان و عقیده نیز پیرو و مقلّد سزاوار و مرید مراد جناب مولاناست. مریدی، که در کلّ اندیشه و موردهای بیان احساس خویش، که در صورت و سیرت آن جناب بزرگوار منعکس و بازتاب می‌یابد، خیالی، حرفی، تعلمی، اندیشه‌ای، گفتاری و کرداری را بی موافقه ی روحانی انجام نمی‌دهد. بنا براین می‌توان گفت که رابطه ی معنوی اقبال و مولانا بعد از هفتصد و اندی سال، سابقه‌ای جز پیوند مولانا جلال‌الدّین با شمس تبریزی را ندارد. همین ارتباط معنوی در زمینه ی عشق روحانی به محمّد اقبال امکان داده است که نظریه ی معرفت مناسب به عصر خود را در باب بیرون کشیدن ملّت اسلام از جهالت و شکسته‌روحی و انحطاط معنوی به صورت و جلوه‌های تازه‌تری ارائه دهد. نظریه ی مذکور از جهت معنی و مندرجه تازه نیست ولی قبل از همه درک عمیقتر علّتهای عقب‌ماندگی، ضعفهای معنوی و اقتصادی جهالت ساز ملّتهای مسلمان است که بنا بر نفوذ عاملهای عینی و ذهنی، باعث غلامزدگی ملّتهای اصیل و ممتاز شرق گردیده است.

محمّد اقبال چون مولانای روم از طریق معرفت دینی و قرآنی به یک سسله راز و نیازهای مسلمانان شرق پاسخ داده، دعوت به توحید معنوی و پیشرفت‌های دنیوی و اقتصادی می‌کند، زیرا اگر تمایلهای توحیدزا باعث یگانگی و وحدت مسلمانان گردد، پس

کوششهای زندگی‌دوستانه و حیات‌دوستانه ی آنها را از روحیه ی غلامی و خواب‌آلودگی و کاهلی و نابودی به سوی آزادی و پیشرفت و شکوفایی در جهان معاصر خواهد برد. در این باره خود علاّمه محمّد اقبال لاهوری چنین برحق فرموده است:

باز برخوانم ز فیض پیر روم — دفتر سربسته اسرار علوم
جان او از شعله‌ها سرمایه‌دار — من فروغ یک نفس مثل شرار
شمع سوزان تاخت بر پروانه‌ام — باده شبخون ریخت بر پیمانه‌ام
پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد
ذرّه از خاک بیابان رخت بست — تا شعاع آفتاب آرد به دست
موجم و در بحر او منزل کنم — تا دُرّ تابنده‌ای حاصل کنم
من، که مستی‌ها ز صهبایش کنم — زندگانی از نفس‌هایش کنم

محمّد اقبال، که به جان و دل شیفته ی شخصیت و آثار مولوی است، از پیروی و اخلاصمندیش به مرشد بزرگ خویش افتخار می‌کند و می‌گوید:

مرا بنگرکه در هندوستان دیگر نمی‌بینی — برهمن زاده‌ای رمزآشنای روم و تبریز است

علاّمه اقبال لاهوری که شعر فارسی خود را با مثنوی آغاز کرده سخت تحت تأثیر "مثنوی معنوی" بوده است، این تأثیر از نخستین مثنوی‌ها تا به پایان عمرش ادامه داشته است. به عبارت دیگر، مولوی رومی در مثنوی‌سرایی نیز پیشوا و رهنمای وی بوده است. از جمله او مثنوی‌های "اسرار خودی"، "رموز بی‌خودی"، "بندگی‌نامه"، "جاویدنامه"، "مسافر"، "پس چه باید کرد، ای اقوام شرق؟" در وزن "مثنوی معنوی" سروده است و مثل مرشد معنوی خود مولانای روم به مردم درس حقیقت و طریقت و عدالت داده است:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد
ذرّه از خاک بیابان رخت بست — تا شعاع آفتاب آرد به دست
موجم و در بحر او منزل کنم — تا دُرّ تابنده‌ای حاصل کنم

من، که مستی‌ها زصهبایش کنم　　　زندگانـی از نفـس‌هـایش کنم

محمّد اقبال در پایان "جاویدنامه" خطاب به فرزند خود می‌گوید:

پیر رومی را رفیق راه ساز　　　تا خدا باشد ترا سوز و گداز

زان، که رومی مغز را داند ز پوست　　　پای او محکم فتد در کوی دوست

شرح او کردند و او را کس ندید　　　معنی او چون غزل از ما رمید

رقص تن از حرف او آموختند　　　رقص را از رقص جان بردوختند

رقص تن در گردش آرد خاک را　　　رقص جان برهم زند افلاک را

علم و حکم از رقص جان آید به دست　　　هم زمین هم آسمان آید به دست

محمّد اقبال غزلی شورانگیز در پیروی از غزل مشهور جلال‌الدّین رومی: "بگشای لب، که قند فراوانم آرزوست" سروده است:

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست　　　با من میا، که مسلک شبّیرم آرزوست

از بهر آشیانه خس‌اندوزیم نگر　　　باز این نگر، که شعله ی درگیرم آرزوست

گفتند: "لب ببند و ز اسرار ما مگو　　　گفتم، که خیر! نعره ی تکبیرم آرزوست

گفتند: هر چه در دلت آید، ز ما بخواه　　　گفتم، که بی‌حجابی تقدیرم آرزوست

از روزگار خویش ندانم جز این قدر　　　خوابم ز یاد رفته و تعبیرم آرزوست

کو آن نگاه ناز، که اوّل دلم ربود　　　عمرت دراز باد، همان تیرم آرزوست

یا این که در اثر «ارمغان حجاز» بابی را به ستایش مولانا رومی اختصاص داده است و فرموده است:

به کام خود دگر آن کهنه می ریز　　　که با جامش نه‌ارزد ملک پرویز

ز اشعار جلال‌الدّین رومی　　　به دیوار حریم دل بیاویز

خودی تا گشت مهجور خدایی　　　به فقر آموخت آداب گدایی

ز چشم مست رومی وام کردم　　　سریری از مقام کبریایی

می روشن ز تاک من فرو ریخت، خوشا مردی، که در دامانم آویخت.
نصیب از آتشی دارم، که اوّل سنایی از دل رومی برانگیخت.

ضمناً باید گفت که وصف و ستایش مولانا در سراسر آثار ارزشمند اقبال دیده می‌شود، امّا ما با آوردن همین نمونه‌ها اکتفا می‌کنیم. گذشته از این، مولانا رومی همچون ادیب صاحب‌سبک و صاحب‌مکتب در عرصه ی ادبیات قامت افراخته و در پیشرفت و تکامل منبعده ی نه تنها ادبیات فارسی، بلکه پیشرفت شعر و ادب دیگر خلق‌ها نیز سهم بارز گذاشته است. بیهوده نیست، که در طول هشتصد سال صدها شاعر از او و آثارش پیروی کرده‌اند و می‌کنند، امّا هیچ کدام از پیروانش به سطح و پایه ی او نرسیده‌اند. در این میان تنها محمّد اقبال را می‌توان موفقترین چهره در این جاده، یعنی پیروی دانست، زیرا او واقعاً از نخستین قدمهای ایجادیش تحت تأثیر شدید اندیشه و افکار مولانا رومی قرار گرفت و این تأثیر تا واپسین لحظه‌های عمر بابرکت وی ادامه داشته است. این را در تمام آثار منظوم و منثور فارسی و اردو وی به طور روشن مشاهده می‌توان کرد. از جمله علاّمه اقبال در "جاویدنامه" در باره ی پیر معنوی خود مولانا رومی فرموده است:

مردی اندر جستجو آواره‌ای ثابتی، با فطرت سیاره‌ای
پخته‌تر کارش ز خامی‌های او من شهید ناتمامی‌های او
شیشه ی خود را به گردون بسته طاق فکرش از جبریل می‌خواهد صداق
چون عقاب افتد به سیر ماه و مهر گرم‌رو اندر طواف نه سپهر
حرف با اهل زمین رندانه گفت حور و جنّت را بت و بتخانه گفت
شعله‌ها در موج دودش دیده‌ام کبریا اندر سجودش دیده‌ام
هر زمان از شوق می‌نالد چو نال می‌کُشد او را فراق و هم وصال من
من ندانم چیست در آب و گلش ندانم از مقام و منزلش

او با اشعار دلاویز و افکار بلندمضمون خود در پیروی بزرگان ادبیات عالم‌گیر فارسی، به ویژه پیر و مرشد بزرگش-مولانا جلال‌الدّین رومی آتش در دل همگان زد و به قول دانشمند تاجیک علی محمّدی خراسانی: «محمّد اقبال در ایجاد بدیعی و روح سازندگی در تربیه ی انسان کامل به هر پهلویی، که می‌گردد، به هر دوری، که نظر می‌افکند، به هر سمت و طرفی، که مورد نظاره بهر کشف اسراری قرار می‌دهد، به جلال‌الدّین رومی روی می‌آورَد و با جاذبه ی درون شورها در نهاد خویش درک می‌کند، که خود با استفاده از صنعت تلمیح گفته است:

از نی آن نی‌نواز پاکزاد	باز شوری در نهاد من فتاد
گفت: جان‌ها محرم اسرار شد	خاور از خواب گران بیدار شد

همین تکان درونی مولانا به اقبال سبب می‌شود، که وی وابسته به روش و تقاضای زمان، آواز بلند سردهد تا که شرق را از خواب غفلت بیدار سازد. و آواز او آواز انقلاب‌های همان دور و زمان و گسستن زنجیر و آزادی از زیر یوغ استعمارگران غرب بود. همین است، که محمّد اقبال از یک طرف با آهنگ آمرانه ی وطن‌دوستانه و میهن‌پرستانه، از جانب دیگر خیرخواهانه و مددگارانه التجا می‌نمایدکه برای آزادی و آبادی شرق با دل گرم و دیده ی بیدار باشیم» (نک. علی محمّدی خراسانی. مولانا رومی، علاّمه اقبال و خلیل‌الله خلیلی. مجلّه ی «بارگاه سخن»، ش ۹، مسکو، ۲۰۰۷، ص. ۷).

نتیجه

نفوذ و تأثیر زیاد مولوی جلال‌الدّین رومی و آثار او را بر شخصیت و آثار محمّد اقبال و آثار او را استاد سعید نفیسی چنین شرح و توضیح داده است.-«گوینده ی بزرگ آن

است، که مقتضیات زمانه را تغییر بدهد، چرخ روزگـار را بـا میـل خـود بگردانـد، حـوادث جهان را زیر و رو کند، حادثه‌ای در تاریخ جهان فراهم کند و من با کمال جرأت می‌گـویم، که این کار را در تاریخ چندهزارساله ی بشر تنها چند تن کرده‌انـد. از آن جملـه، در یونـان قدیم افلاطون این کار را کرده، در عالم اسلام ابن سینا، پس از او مولانا جلال‌الـدّین کـرد و آخرین کسی، که این کار را کرد، محمّد اقبال بود» (عرفانی، ۱۹۵۷: ۱۰۶).

محمّد اقبال لاهوری این کار را از فیض آثار حضرت مولانا رومی انجام داده و این را خود شاعر و متفکّر بزرگ نیز بارها در آثارش تأکید و تأیید می‌کند و در راه مولـوی گـام نهادن و در پیروی از او سخن گفتنش را تصدیق می‌نماید:

نکتـه‌هـا از پیـر روم آموختـم — خویش را در حرف او واسوختم

باز برخوانـم ز فیـض پیـر روم — دفتـر سربستـه اسـرار علـوم

منابع

سیدمحمد اکرم اکرام (؟) **اقبال در راه مولوی**

عرفانی، عبدالحمید (۱۹۵۷) **اقبال ازنظرایرانیان** ، کراچی

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۶) **جاویدنامه**،

محمدی خراسانی، علی (۲۰۰۷م.) **مولانا رومی** ، علامه اقبال و خلیل الله خلیلـی ، مجله ی بارگاه سخن شماره ۹ – مسکو

دکتر غلامرضا کافی
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

شاخص‌های ادبیات بیداری و پایداری در شعر اقبال لاهوری

چکیده

ادبیات بیداری با پیدایش نهضت مشروطیت در ایران پدید آمده است و برای خود شاخص‌ها و نماد و نمودهایی از منظر لفظ و معنا دست و پا کرده است و با پیوند این نوع ادبی با ادبیات انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌تر و کامل‌تر شده است. مردمی بودن این نوع ادبیات و پیوند با توده آن را با شاخص‌های مشترک در ادبیات جهان همراه کرده است.

اقبال لاهوری شاعر بیداری و پایداری است. او با سلاح شعر مبارزه‌ای همه جانبه را آغاز کرده است و تقریباً تمام شاخص‌های ادبیات بیداری و پایداری را در شعر او می‌توان ردیابی کرد. در این مقاله برجستگی‌هایی نظیر ستم‌ستیزی، آزادی‌خواهی، بیداری و آگاهی، تکریم انقلابیون، تطبیق تاریخ و وطن‌دوستی در شعر اقبال بررسی و با شواهدی از هم مسلکان عقیدتی و دیدگاهی وی مقایسه شده‌اند.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، ادبیات بیداری، شعر پایداری، ادبیات مشروطه.

مقدمه

در منظر معناگرایان، پیام در شعر یا همان جان‌مایه، ارجمندترین قسمت شعر به حساب می‌آید.دردهای مشترک جامعه‌ی عظیم انسانی همیشه دارای بردی وسیع‌تر و دایره‌ی شمولی بیشترند. گونه‌ی ادبیات بیداری و پایداری مشتمل بر تعدادی از همین دردهای مشترک است که غالباً از والایی و ارجمندی همه‌پسندی برخوردارند.

ادبیات بیداری، در تاریخ ادب فارسی به دوره‌ای خاص که عصر مشروطیت باشد، گفته می‌شود، اما این عنوان قابل تعمیم است و درست همین ویژگی نیز عنوان «پایداری» دارد و تلفیق این دو عنوان در مقاله‌ی حاضر به جهت همسویی محتوایی آن‌هاست که اصولاً این نوع ادبیات فقط در فحوا و محتوا اتفاق می‌افتد هرچند بتوان برای آن شناسه‌هایی در صورت و فرم نیز نشان کرد. بنابراین ادبیات بیداری و پایداری چه تحت یک عنوان و چه تحت دو عنوان جداگانه، گونه‌ای از ادبیات معناگراست که پاسداشت انسان و تکریم مکارم اخلاقی از اصلی‌ترین موضوعات آن به حساب می‌آید و اندک تورقی در شعر متعهد یا معنامند جهان ضمن آن که مشترکاتی را پیش چشم کاوشگر می‌گذارد، این محور معنایی را نیز تصدیق می‌کند.

اینک مقاله‌ی حاضر چند ویژگی برجسته‌ی این نوع ادبیات را با تکیه بر آثار شاعر بیدارگر، محمد اقبال لاهوری، باز می‌نماید و در این راه شواهدی از شعر جهان را نیز به کمک می‌گیرد تا این پیوند عمیق‌تر گردد و اشتراکی بودن این دردها و دغدغه‌های عمیق انسانی در جوامع مختلف روشن‌تر شود.

روش تحقیق این مقاله اسنادی و تطبیقی است و شاخص‌ها براساس بسامد حضورشان در حوزه‌ی شعر معناگرا و متعهد استخراج شده‌اند و از بیست کشور مختلف جهان در این نوشته شاهد شعری به کار گرفته شده است.

۲-شاخص‌های ادبیات بیداری و پایداری در شعر اقبال لاهوری

گفته شد که اساس این ادبیات معنامند، بازتاب تعدادی دردهای مشترک میان جوامع بشری است که شاعران به عنوان وجدان آگاه جوامع آن ها را فریاد می‌زنند و یادکردشان جوشش ضمیر شاعران را به مضمونی مشترک بدل می‌کند. به راستی کیست که از دیدن ستم خرسند گردد یا کدام روح شاعر می‌تواند ستم ناگوار و ظلم پایدار برجامعه‌ی بشری را

ببیند و برتابد یا لااقل روی برنتابد؟ و کیست نعمت آزادی را پاس ندارد یا آزادگی و آزادگان را زبان ستایش نگشاید؟ میهن دوستی که در همه‌ی فطرت‌ها ودیعه‌ی الهی است، در شاعران با علاقه‌ای ژرف‌تر و مستحکم‌تر، از دستاویزهای مضمون‌پروری است. این‌ها گوشه‌ای از مشترکات جامعه‌ی انسانی است که بی‌گمان در روح شاعران و ضمیر زلال و خاطر نازک آنان، پیداتر از دیگران، خودنمایی می‌کند و آنان را به بازتاب و بازنمود وامی‌دارد. نیز می‌دانیم که ادبیات بیداری و پایداری متعلق به عصر ملت‌هاست. هم‌چنین روزگار معاصر ما، حقیقتاً عصر ملت‌هاست. در طلیعه‌ی دوره‌ی حاضر بود که مفاهیمی نظیر قانون اساسی، انتخابات، حق رای، دموکراسی، آزادی، استقلال، وطن، استعمارستیزی در ادبیات سیاسی جوامع جهان سوم جای‌گیر شد و برای آن مبارزه و کشمکش صورت گرفت و از قضا شعر فارسی نیز در این معارضه و مبارزه روزگار خونینی را به چشم دید و شاعرانی نیز جان بر سر این کار گذاشتند.

اقبال لاهوری درست در همین روزگار به دنیا آمده، زیسته، تحصیل کرده است و با سیر آفاق و انفس در اروپا، هند و ایران، پرچم آزادی‌خواهی برافراشته و به عنوان یکی از بانیان کشور پاکستان مشهور گشته است. ایمان واثق، دینداری، آزادی‌خواهی، عدالت طلبی، سلامت نفس، دقت نظر، نگاه تحلیل‌گر و درد دین و ملت از ویژگی‌های بارز شخصیتی او به حساب می‌آید.

شعر اقبال تماماً معناگراست و اصولاً وی را باید فیلسوفی شاعر دانست که تمام دریافت‌های فکری و فلسفی خود را به زبان شعر بیان می‌کند و شعر را وسیله‌ای برای ابراز رهنمودها، تخدیرها، تذکرها، علاقه‌ها و رنج‌های خود می‌داند. خلاصه این که دیوان اشعار اقبال لاهوری نمایه‌ای کامل از برجستگی‌ها و ویژگی‌های ادبیات بیداری و پایداری است که اینک به بیان پیداتر آن می‌پردازیم.

۲-۱- توصیه به بیداری

همان‌گونه که اشاره شد، ادبیات فارسی در عصر مظفرالدین شاه به بعد، ادبیات بیداری خوانده شده است و یکی از ویژگی‌های ادبیات بیداری و پایداری توصیه به هوشیاری و بینش و تأکید بر بیداری است و بی سبب نیست که ترجیع یکی از مشهورترین سروده‌های اقبال این است که

از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز

ای غنچه‌ی خوابیده چو نرگس نگران خیز — کاشانه‌ی ما رفت به تاراج غمان خیز

از ناله‌ی مرغ چمن از بانگ اذان خیز — از گرمی هنگامه‌ی آتش نفسان خیز

از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز

از خواب گران خیز

(اقبال،۵۲:۱۳۸۶)

اقبال بیداری ملت‌ها را روز شادمانی و خرسندی افلاکیان می‌داند:

عرشیان را صبح عید آن ساعتی — چون شود بیدار چشم ملتی

(اقبال، ۱۵۹:۱۳۷۷)

و در این دو بُیتی پیام بیداری برای هند می‌فرستد:

جهان مهر و مه زناری اوست — گشاد هر گره از زاری اوست

پیامی ده زمن هندوستان را — غلام آزاد از بیداری اوست

(اقبال، ۵۰۱:۱۳۸۶)

اقبال کافر بیدار را بر دیندار خفته برتری می‌نهد:

کافر بیدار دل پیش صنم — به ز دینداری که خفت اندر حرم

(اقبال، ۱۳۷۷:۳۹۵)

توازن تأکید بر بیداری با تحذیر از غفلت زیباست و این دقیقه‌ای است که مورد نظر اقبال بوده است:

گر به قدر یک نفس غافل شدی　　دور صد فرسنگ از منزل شدی

(همان، ۳۹۴)

تحذیر و تذکر اقبال بر بیداری و بصیرت، «هوشیار باش» را در جایگاه ردیف شعرش قرار داده است:

از فریب عصرنو هشیار باش　　ره فتد ای راهرو هشیار باش

(همان، ۳۷۹)

۲-۲- تقدیس آزادی و آزادگی

آزادی و آزادگی از محبوب‌ترین تقاضاها و آرمان‌های بشری است. بنابراین ستایش این ویژگی انسانی در ادبیات آرمان‌گرا و معنامدار بیداری و پایداری که متعالی اندیش، انسان محور و فطرت جوست، چندان غریب نمی‌نماید. تقدیس آزادی و آزادگی شاید جهانی‌ترین ویژگی شعر بیداری به حساب آید:

«پل الوار» شاعر فرانسوی می‌گوید:

من به دنیا آمده‌ام/ تا تو را بشناسم و تو را بخوانم/ ای آزادی!

(ترابی، ۱۳۸۴:۹۵)

شاعر سوئدی، «دک هامار شولد»، گفته است:

انسان تنها/ برای آزادی و مسؤول بودن/ آفریده شده است.(همان، ۴۳)

شاعر مسلمان آلبانیایی، «اسد مکولی»، می‌گوید:

ترک‌ها شمشیر کشیدند/ اروپا ترسید و لرزید/ ما نیز در کوزوو/ به
خاطر آزادی عزیزمان جنگیدیم . . .(همان، ۴۸)

«بهروز مهرافروز»، شاعر مبارز تاجیک، آرزو دارد که نام آزادی بر لب جان بسپارد:

بهار است و گل سوسن براید — گل آزادی از میهن برآید
همین است آرزویم از خداوند — به لب «آزادی» جان از تن برآید

(صابر، ۳۷:۱۳۷۸)

در شعر شاعران انقلابی، معمولاً نفس آزادی تقدیس می‌شود و غالباً نگاه شاعران رمانتیک و احساساتی است، اما اقبال، اگرچه شاعری انقلابی است، بیشتر به حریت و آزادگی نظر دارد. صلابت سخن او تقریباً از احساس‌های تغزلی و انفعالی خالی است. او در مثنوی «پس چه باید کرد ای اقوام شرق» مثنوی کوتاهی به نام «مرد حر» دارد و در آن وصف آزاد مردان را دست‌مایه‌ی نظم سخن کرده است:

مرد حر محکم ز ورد لاتخف — ما به میدان سر به جیب، او سر به کف
مرد حر از لااله روشن ضمیر — می‌نگردد بنده‌ی سلطان و میر
سرّ دین ما را خبر او را نظر — او درون خانه ما بیرون در
ما پر کاهی اسیر گردباد — ضربش از کوه گران جویی گشاد
شکوه کم کن از سپهر گرد گرد — زنده شو از صحبت آن زنده مرد

(اقبال، ۴۲۸:۱۳۸۶)

نیز چنان که در شواهد بالا از دیگر شاعران دیده می‌شود، معمول شاعران تمنا و آرزوی آزادی است. یا آن را در خواب می‌بینند و یا آن را چشم انتظارند و آرزوکش آن در

اسیری و پیری به سر می‌برند. در حالی که اقبال تکیه و تاکید می‌کند که آزادی موهبتی است که با تفکر آزاد زیستن و آزادانه مردن حاصل می‌شود:

راه دشوار است سامان کم بگیر　　در جهان آزاد زی آزاد میر
سبحه اقلل من الدنیا شمار　　از تعش حُراً شوی سرمایه‌دار

(اقبال، ۲۹:۱۳۷۷)

۲-۳- تکریم انقلابیون تاریخ

منظور نگارنده از وضع این اصطلاح که نخستین بار آن را در کتاب «دستی بر آتش» یا نقد و تحلیل شعر جنگ (کافی، ۱۷۰:۱۳۸۱) به کار برده‌ام، یاد کرد نیک از شخصیت‌های انقلابی است که در شعر بیداری و پایداری از بسامد بالایی برخوردار است. اصولاً شاعر ادبیات بیداری، همچنان که دردمند و زمان-آگاه است، گذشته را نیز به خوبی به خاطر دارد و به خاطر مبارزه‌ای که در قلم و سخنش ظاهر می‌بیند نوعی پیوند و تعلق خاطر را نیز بین خود و مبارزان انقلابی گذشته، حتی خارج از مرز جغرافیایی وطنش احساس می کند. پس به ستایش آنان زبان می‌گشاید و بدین ترتیب بیداری و پایداری آگاهانه با تاریخ پیوند می‌خورد.

انقلابیون تاریخ، کسانی هستند که همیشه در مقابل ظلم و ستم ایستاده‌اند، یا پیروز شده‌اند و یا پس از سال‌ها مبارزه که آنان را در خاطره‌ها ماندگار کرده است، از پای درآمده‌اند. هدف شاعر بیداری از این یادکرد، تحریض اکنونیان و آیندگان به ستم ستیزی و عدالت‌خواهی است. محبوبیتی همیشگی که از انقلابیون در ذهن جهانیان ته‌نشین می‌شود،شعر و شاعر بیداری را محبوب و مورد توجه قرار می‌دهد.

این ویژگی نیز مانند غالب شناسه‌های ادبیات بیداری و پایداری، تقریباً جهانی است. بنابراین پیش از ورود به شعر اقبال، نمونه‌هایی از شعر جهان به قلم می‌آید:

«رابرت امت» از پیشتازان جمهوری خواه ایرلند که در سال ۱۸۰۳ به دار آویخته شد، در شعر شاعر ایرانی، طاهره صفارزاده، با مسیح همراه شده است:

مسیح آمده است و «امت»/ و چشم‌های شما/ در مشایعت مردی
هستند که لحظه شعر بودن خود را با انتخاب مرگ/ به جلادان
داد . . . (کافی، ۱۷۱:۱۳۸۱)

«سعاد صباح» بانوی شاعر کویتی، این شعر را برای جمال عبدالناصر، حاکم محبوب مصر سروده است:

. . . ای ناصر بزرگ!/ تو کجایی کجایی؟/ پس از تو نه نثر ماند نه
شعر/ نه فکر ماند و نه کتاب/ پس از تو شمشیر در نیامش خفت و
مگسان شیر شدند! (صباح، ۸۱:۱۳۸۵)

«جوزف برودوسکی»، شاعر روس، در لخت زیر «ژوکف» را که ظاهراً از قهرمانان جنگ جهانی بوده، ستوده است:

بازوی راست ژوکف که روزگاری/ در خدمت آرمانی عادلانه بود/ دیگر
نخواهد جنگید/ بخواب! (کاکایی، ۱۰۸:۱۳۷۸)

از همین گونه است، ستایش «پابلونرودا»، شاعر شیلیایی، از «میگوئل هرناندز» (همان، ۱۶) و نیز این توصیف «والت ویتمن»، شاعر آمریکایی، از جایگاه پس از مرگ اعدامیان انقلابی:

آن اجساد مردان جوان/ آن قلب‌هایی که با سرب مذاب سوراخ
سوراخ شده‌اند/ با آن که سرد و بی روح بر جای مانده‌اند/ در جای
دیگر زندگی می‌کنند/ که مرگ را در آن جایی نیست!

(ترابی، ۱۴۸:۱۳۸۴)

اما اقبال لاهوری شاید از همه‌ی این شاعران که از آنان شاهد آوردیم، دردمندتر است و آگاه‌تر؛ پس طبیعی است که در شعر وی تکریم انقلابیون تاریخ به طرز پیداتری مطرح باشد.

اقبال از شخصیت‌های مذهبی اسلام، پادشاهان و حاکمان محبوب تا فرنگی‌های آزاد اندیش و آزادی‌خواه را در شعرش ستوده است؛ کسانی نظیر حضرت امام حسین (ع)، طارق بن عزیز، سید جمال اسد آبادی، شاندور پتوفی مجاری، ظاهرشاه و . . . برترین کس در این میان که با شکوه و جلال و جبروت خاص از وی یاد کرده و بیشترین توجه اقبال را به خود جلب کرده است، حضرت امام حسین (ع) است:

آن شنیدستی که هنگام نبرد | عشق با عقل هوس پرور چه کرد؟
آن امام عاشقان پور بتول | سرو آزادی ز بستان رسول
سرخ رو عشق غیور از خون او | شوخی این مصرع از مضمون او
موسی و فرعون و شبیر و یزید | این دو قوّت از حیات آید پدید
زنده حق از قوت شبیری است | باطل آخر داغ حسرت میری است

(اقبال، ۱۳۷۷:۱۱۹)

چون خلافت رشته از قرآن گیسخت | حریت را زهر اندر کام ریخت
خاست آن سر جلوه‌ی خیرالامم | چون سحاب قبله باران در قدم
بر زمین کربلا بارید و رفت | لاله در ویرانه‌ها کارید و رفت
خون او تفسیر این اسرار کرد | ملت خوابیده را بیدار کرد
رمز قران از حسین آموختیم | زآتش او شعله‌ها اندوختیم

(همان، ۱۲۰)

«سید جمال الدین اسدآبادی» از شخصیت‌های بیدارگر و انقلابی است که توجه اقبال را برانگیخته است:

سید السادات مولانا جمال　　زنده از گفتار او سنگ و سفال
من ز جا برخاستم بعد از نماز　　دست او بوسیدم از راه نیاز

(همان، ۳۲۶)

همچنین در تکریم «ظاهرشاه افغانی» سروده است:

ای قبای پادشاهی برتو راست　　سایه‌ی تو خاک ما را کیمیاست
خسروی را از وجود تو عیار　　سطوت تو ملک و دولت را حصار
از تو ای سرمایه‌ی فتح و ظفر　　تخت احمد شاه را شانی دگر
آبگون تیغی که داری در کمر　　نیم شب از تاب او گردد سحر

(همان، ۳۵۴)

۲-٤-تطبیق تاریخ

مقصود از تطبیق تاریخ، تلمیح و تلویحی است به گذشته که در شعر بیداری اتفاق می‌افتد و در این مشابهت سازی و یادکرد گذشته، غرض‌هایی چند نهفته است. تفاخر در هم شأنی با مبارزان و قهرمانان تاریخ، خرسندی از ابراز همدردی و همراهی با بزرگان تاریخ، دین و ملت، تقبیح دشمنان آزادی و بیداری در مشابهت دادن آنان به جلادان تاریخ و ابراز انزجار از اهل ظلم و ستم از جمله‌ی این انگیزه‌هاست. اینک طبق معمول این مقاله، به چند نمونه از تطبیق تاریخ در شعر جهان اشاره می‌شود و سپس به سراغ شعر اقبال خواهیم رفت: شاعر انقلابی مصر، «حسن فتح الباب»، اوضاع نابه‌سامان کشور خود را با گذشته‌ی سرزمین مصر پیوند می‌زند:

فرعون/ بر سر قربانیان نشسته است/ ایِ وطن قبض و بسط و وجد و فیض/. .
. در چشمه‌ی نیل/ زخمیان از آوازهایشان/ به ستوه آمده‌اند.

(بیدج، ۱۸:۱۳۸۴)

«بازار صابر»، شاعر تبعیدی و ملی‌گرای تاجیکستان، در باب حکومت کشورش می‌گوید:

همین حکومت ملی که ما داریم/ تو گویی از ملت هزار میل دور
است/ پسمانده‌ی حکومت بربر/ پسمانده‌ی مغول و قزلباش

(صابر، ۱۴۲:۱۳۷۸)

شاعر ترک، «مراد چاپلی»، قهرمان رزمنده‌ی ترکیه را در بردباری و توان، چون «پرومته» می‌داند:

آرزوهایش از خورشید/ قلبش از آتش است/ توان پرومته را دارد/ اگر
تکه‌ای از خورشید را می‌داشتم/ می‌توانستم بنویسم: او!

(کاکایی، ۸۱:۱۳۸۰)

غالباً چنان است که شخصیت‌های سیاسی، از تاریخ آگاهی بیشتری دارند و اقبال نیز از سایر شاعران همال و همپال خود نسبت به تاریخ آگاه‌تر است، درست به همین دلیل این آگاهی شاعر، او را به تطبیق تاریخ حال و گذشته واداشته است تا با این ویژگی مضمون پروری کند.وی، خرسندی از کار «سید هجویری» را، که صاحب «کشف المحجوب» باشد و در سرزمین هند تبلیغ کرده و سپس در همانجا به خاک سپرده شده است، با مطابقت به عهد عمر، خلیفه‌ی دوم، سنجیده است:

سید هجویری مخدوم امم — مرقد او پیر سنجر را حرم
بندهای کوهسار آسان گسیخت — در زمین هند تخم سجده ریخت

عهد فاروق از جمالش تازه شد　　حق ز حرف او بلند آوازه شد

(اقبال، ۱۳۷۷:۳۲۶)

نیز در جایی، ضمن توصیف از ظاهرشاه افغان، او را با «احمدشاه بابا» مؤسس ملت افغانیه و نادرشاه افشار تطبیق می‌دهد:

ای قبای پادشاهی بر تو راست　　سایه‌ی تو خاک ما را کیمیاست

از تو ای سرمایه‌ی فتح و ظفر　　تخت احمد شاه را شانی دگر

نیک می‌دانم که تیغ نادر است　　من چه گویم باطن او ظاهر است

(همان، ۳۵۴)

همچنین نادرشاه را نیز با خلیفه‌ی اول و دوم همال کرده است:

نادر افغان شه درویش خو　　رحمت حق بر روان پاک او

کار ملت محکم از تدبیر او　　حافظ دین مبین شمشیر او

چون ابوذر خود گداز اندر نماز　　ضربتش هنگام کین خارا گداز

عهد صدیق از جمالش تازه شد　　عهد فاروق از جلالش تازه شد

(همان، ۴۹۹)

همان‌گونه که اشاره شد گاه نیز همانندی‌ها با شخصیت‌های منفی اتفاق می‌افتد. در ابیات زیر «جعفر بنگالی» در نفاق ورزی مذمت شده و با عنتره (مقتول به دست حضرت علی (ع)) در تاریخ اسلام پیوند داده شده است:

کی شب هندوستان آید به روز　　مُرد جعفر زنده روح او هنوز

دین او آیین او سوداگری است　　عنتری اندر لباس حیدری است

(همان، ۲۰۵)

۲-۵- میهن دوستی

حب وطن یا میهن دوستی از ویژگی های مثبت آدمیان است که در آیین‌های الهی نیز از آن به عنوان صفتی نیکو و پسندیده یاد شده است. این تعلق خاطر گاه چنان رنگ افراط به خود گرفته که از آن به میهن پرستی تعبیر شده است. این ویژگی مشترک انسان‌ها، در شعر و ادبیات ملل نیز وجهی مشترک به حساب می‌آید. ادبیات ملتزم و متعهد که ادبیات بیداری نیز در آن قرار می‌گیرد، جان مایه‌ای گسترده‌تر از میهن دوستی ندارد.

موضوع غیرت آب و خاک همیشه از عوامل تحریک و تحریض ملت‌ها به هشیاری و بیداری بوده است و به همین دلیل در ادب بیداری دارای اهمیت است و در شعر اقبال نیز این موضوع مورد توجه است؛ جز آن که اقبال به دلیل مشرب عام و دید وسیع، این حوزه را تنها در محدوده‌ی جغرافیایی کشور خود نمی‌بیند، بلکه وی اطلس اسلام را به عنوان امت واحد و اقلیم واحد مورد توجه قرار می‌دهد. اما نمونه‌ها:

«جوزیپه اونگراتی»، شاعر ایتالیایی، زیبا سروده است که

اما ایتالیا/ مردمان تو به همان سرزمینی سوارند که من/ و من در لباس

سربازی تو/ آنچنان خوابم/ که در گهواره‌ی پدر خودم

(ترابی، ۱۱۴:۱۳۸۴)

«شاندورپتوفی»، شاعر مجارستانی که اقبال هم از او یاد کرده است، می‌گوید:

درست روز عروسی ما بود/ عروسی تو محبوبم، عروسی من/ و من

برای آن که در راه وطنم جان بدهم/ حتی از نخستین شب عروسی‌مان

گذشتم(همان، ۶۸)

«آراگون»، شاعر نامور فرانسوی می‌گوید:

بگذار به مردم بگویم خورشید خورشید است/ مرگ مرگ است/
عشق عشق است/ میهن میهن است/ فرانسه‌ی زخم دیده جز میهن من
نیست!(کاکایی، ۱۴:۱۳۸۰)

و نیز «جیانگ نام»، شاعر ویتنام، سروده است:

یک بار عاشق میهنم گشتم/ برای مرغان و پرواز نگاهش/ اکنون برای
هر ذره خاکش/ آن را دوست دارم/ و هنگامی که خانه‌ی خود را به
یاد می‌آورم/ اندوه جگرم را سوراخ می‌کند!(همان، ۱۸)

اقبال با همه‌ی معنا اندیشی و محتواگرایی در شعر، آن گاه که به حب وطن می‌رسد زیباترین وصف را ارائه می‌دهد. غالباً شعر اقبال از این تعبیرات و فضاسازی‌های شاعرانه خالی است که در باب کشمیر گفته است:

رخت به کاشمر گشا، کوه و تل و دمن نگر — سبزه جهان جهان‌ببین، لاله چمن چمن نگر
باد بهار موج موج، مرغ بهار فوج فوج — صلصل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر
لاله ز خاک بر دمید موج به آب جو تپید — خاک شرر شرر ببین، آب شکن شکن نگر

(اقبال، ۲۵۷:۱۳۸۶)

یا در باب هند گوید:

باز گو از هند و از هندوستان — آن که با کاهش نیرزد بوستان
آن که دل از بهر او خون کرده‌ایم — آن که یادش را به جان پرورده‌ایم
از غم ما کن غم او را قیاس — آه از آن معشوق عاشق ناشناس

(اقبال، ۵۰۰:۱۳۷۷)

اما از رنجی که وطن او می‌کشد، همیشه در خروش است:

می ندانی خطّه‌ی هندوستان — آن عزیز خاطر صاحبدلان

خطّه‌یی هر جلوه‌اش گیتی فروز　　در میان خاک و خون غلتد هنوز
در گلشن تخم غلامی را که کشت؟　　این همه کردار آن ارواح زشت

(همان، ۵۳۹)

اما همان گونه که اشاره شد، اقبال تنها به مرز جغرافیایی وطن نمی‌اندیشد او حتی وطن پرستی یا میهن‌دوستی افراطی را سرزنش می‌کند و آدمیان را به ارزش‌های والاتری توجه می‌دهد. وانگهی مانند شاعران دیگر تنها از سر احساس و عواطف به وطن خویش مهر نمی‌ورزد، بلکه با تدبیر و درنگ به سرنوشت آن می‌اندیشد و در این باره وصیت و سفارش می‌کند و بلکه راهکار ارائه می‌دهد.

اقبال از این که ایران تنها به ملیت و وطن بیندیشد، ناخشنود است و تاکید می‌کند که مظاهر دین باید مورد توجه باشند و اصلاً ایران بقای خود را از گرایش دینی دارد:

. . . روزگار او تهی از واردات　　از قبول کهنه می‌جوید حیات
با وطن پیوست و از خود درگذشت　　دل به رستم داد و از حیدر گذشت
نقش باطل می‌پذیرد از فرنگ　　سرگذشت خود بگیرد از فرنگ
پیری ایران زمان یزدجرد　　چهره‌ی او بی فروغ از خون سرد
موج می در شیشه‌ی تاکش نبود　　یک شرر در توده‌ی خاکش نبود
تا ز «صحرایی» رسیدش محشری　　آن که داد او را حیات دیگری
این چنین حشر از عنایات خداست　　پارس باقی، رومه الکبری کجاست؟

(همان، ۱۴۶)

نتیجه

اقبال لاهوری شاعری جان آگاه و دردمند است که از شعر به عنوان سلاحی کارساز در جنگ فرهنگی استفاده می‌کند و هرگز مقصود او شاعری نیست و لغزش‌های شعری و بی پیرایگی سخن وی نیز موید این نظر است. اما از منظر معناگرایی این شاعر، در شمار اندک شاعران اندیشه‌ورز و خردگرای فارسی سرا محسوب می‌شود. شعر بیداری با تمام شاخص‌ها و ویژگی‌ها در دیوان او متجلی است و از این نظر حتی از شاعران دوره‌ی بیداری ایران نیز برتر می‌ایستد. شاعرانی نظیر عارف قزوینی، اشرف الدین حسینی، ایرج میرزا، میرزاده‌ی عشقی، فرخی یزدی و حتی ابوالقاسم لاهوتی در ایران به عنوان برترین شاعران بیداری شناخته می‌شوند که هیچ یک به عمق و همه جانبه‌نگری اقبال نمی‌رسند. البته در این مقاله برای پرهیز از تکرار مکررات ما از این شاعران و شعرشان نامی نیاوردیم و برعکس به شعر جهان نگاه کردیم، با این حال می‌توان دریافت که شعر بیداری اقبال متفاوت از دیگر شاعران است و وجه موجه آن عمیق‌تر بودن و خردگرایانه بودن سخنش در مقام مقایسه با سایر شاعران است. ضمن آن که در عصر بیداری، ملیت و قومیت بسیار پررنگ است، اما در شعر اقبال موضوعی مثل دین و آیین با اهمیت‌تر جلوه دارد، مرز جغرافیایی چندان ارزشی ندارد. ستم ستیزی در نگاه اقبال، تنها به دشمنی که به مرزها حمله کرده است منحصر نمی‌شود. اقبال فیلسوف شاعری است که درد بشر را جان مایه‌ی سخن خویش ساخته است.

منابع

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۷) **کلیات اقبال لاهوری**. به کوشش قادر فاضلی. تهران: فضیلت علم.

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸) **کلیات اقبال لاهوری**. تهران: نشر الهام.

- بیدج، موسی (۱۳۸۴) **گفت و گوی تندر و آذرخش**. تهران: خورشید باران.

- ترابی، ضیاء الدین (۱۳۸۴) **راین و زنجیر**. تهران: نسیم و صریر.

- صابر، بازار (۱۳۷۸) **شعر غرق خون**. به کوشش رحیم مسلمانیان قبادیانی، تهران: حوزه هنری.

- صباح، سعاد (۱۳۸۵) **براده‌های یک زن**. به ترجمه‌ی یوسف عزیزی بنی طری، تهران: ابتکار نو.

- قبانی، نزار (۱۳۸۰) **بلقیس و عاشقانه‌های دیگر**. به ترجمه‌ی موسی بیدج، چ ۲، تهران: ثالث.

- کافی، غلامرضا (۱۳۸۱) **دستی بر آتش**. شیراز: نوید.

- کاکایی، عبدالجبار (۱۳۸۰) **بررسی تطبیقی موضوعات پایداری در شعر ایران و جهان**. تهران: پاییزان.

دکتر راجندر کمار

استادیار ارشد زبان فارسی دانشگاه دهلی

اهمیت انسان در شعر اقبال

چکیده

در تاریخ ادبیات فارسی هند و ایران، بیشتر شعرا و نویسندگان در مورد فنا پـذیر **بودن زندگی** انسان و از بیچارگی او سخن رانده اند و بر بیچارگی انسان اشـک ریختـه **اند. هیچ** شکی نیست که زندگی انسان فانی و چند روزه می باشد. آ یا در ایـن رنـج و **غم باید** بمیرد یا از زندگی که یافته است، باید استفاده کند و با مشکلات بجنگد. اقبال تنها یک شاعر نبود، بلکه فیلسوف بزرگ و معمار جامعه ی نو هم بود. نویسندگان و مفکران بزرگ در هر زمانی به دنیا می آیند و مردم را از جنبـه هـای گونـاگون زنـدگی آگاه می سازند. ادب ترجمان زندگی می باشد. می توان گفت که به وسیله ی ادبیـات، شاعر یا نویسنده سعی می کند که احساسات و افکار خودش را در اثر خود بگنجاند و از این طریق انسان را راهنمایی کند. اقبال در صنف شعر متقدمین خود را دنبال نکـرد. او مطلب شعر خود را تغییر داد. به نظر او شعر یا هنـر هـای دیگـر بایـد دارای هـدف مشخص داشته باشند و هدف ادبیات، بهبود و غنی کردن زنـدگی انـسان بایـد باشـد و بهترین هنر آن است که نیروی پنهان را بیدار و حوصله را تشویق کند و انسان را بـرای مقاومت با مشکلات زندگی الهام کند. اقبال همچنین شاعری بوده و در شعر خود برای انسان همین پیغامی دارد و تا حدی در این خصوص موفق می باشد. اقبال به وسیله ی شعر خود همین پیغام مبارزه را به انسان می دهد. او اساسا شاعر انسان و زندگی است. انسان اقبال بیچاره نیست. اقبال در هر مرحله ای از عظمت انسان صـحبت مـی کنـد و

در زندگی انسان یأس و نامیدی را راه نمی دهد و انسان را قادر و توانا برای انجام همه ی کار می فهمد. انسان اقبال منت کش دیگران نیست. طبق او محیط و شرایط زندگی برای اغلب انسان ها نامساعد می باشد و مسایل گوناگون در زندگی انسان می آیند و بعض اوقات مانع پیشرفت او می شوند، ولی اقبال از شرایط و محیط نامساعد استقبال می کند. او این شرایط و محیط نامساعد را برای حرکت زندگی لازم می داند، زیرا مبارزه ی مداوم با آنها زندگی را حوصله می بخشد و همین جوهر اصلی زندگی است.

واژه گان کلیدی : اقبال، اسلام، شعر متعهد.

مقدمه

اقبال در آثار خودش راجع به چند موضوعات صحبت نموده است، یکی از آنها اهمیت انسان و آدم می باشد. انسان اقبال بیچاره نیست و او به ناکامی خودش اشک نمی ریزد. اگر با باریک بینی آثار اقبال تحلیل شود، پی برده می شود که اقبال اساساً شاعر انسان و زندگی است و خواستار پیشرفت روحانی و جامعه ای انسان شده است.

اهمیت انسان در شعر اقبال

در مورد مقام و اهمیت انسان، اقبال می گوید که هستی انسان از هر چیز دنیاوی مهمتر و وجود انسان برای اداره ی دنیا حتماً لازم است. در این خصوص چنین شعری سروده است:

آنچه در آدم بگنجد عالم است　　　آنچه در عالم نگنجد آدم است

بر تر از گردون مقام آدم است　　　اصل تهذیب احترام آدم است

(اقبال، ۱۹۴۷: ۷۵)

اقبال همیشه انسان را تشویق می کند که با مشکلات و مشقت های زندگی مبارزه کنـد تـا در راه پیشرفت خود گامزن باشد. در این مورد بیت آورده است:

هر نفس با روزگار اندر ستیز سنگ ره از ضربـت او ریز ریز

(داد، ۱۳۶۸: ۱۵۸)

انسان اقبال در برابر خدا همیشه در حال سجده است ولی در هـر معاملـه ای بـه رای شخصی خود احترام می گذارد و هر گفته ی خدا را چشم بسته قبول نمـی کنـد. در شـعر ذیل می گوید:

غلامم جز رضایی تو نجویم جز آن رایی که فرمودی نه پویم

ولیکن گر به این نادان بگویی خری را اسـب تازی گو نگویم

(اقبال، ۱۹۴۶: الف ۱۰)

جای دیگر می گوید که خدا هم منتظر آدم می باشد:

نصیب او هنوز آن ها و هو نیست که او در انتظار آدمی هست

(همان: ۷۲)

بعضی اوقات انسان اقبال با خدا به بجث و مباحثه می پردازد و اهمیت خـودش را اظهـار می دارد. در پیام مشرق چنین مفهوم را در اشعار زیر بیان نموده است:

تو شب آفریدی چراغ آفریـدم سفـال آفریـدی ایاغ آفریدم

بیابان و کهسارو راغ آفریـدی خیابـان و گـلزار و باغ آفر

من آنم که از سنگ آیینه سازم من آنم که از زهر نوشینه سازم

(اقبال، ۱۹۴۶: ب ۱۳۲)

جای دیگر در همین کتاب اقبال می گوید که آدم در ساختن این جهـان شـریک خـدا

بوده است. به منظور این معنی شعری سروده است:

نـــوای عشــــــق را ساز است آدم / گشـــاید راز و خود راز است آدم
جهان او آفرید این خوب تر ساخت / مگـــــر با ایـــــزد انباز است آدم

(داد، ۱۳۶۸: ۱۶)

اقبال حامی زبردست آزادی شخصی بوده است. او می گوید که تا رقتی که انسان آزاد می باشد، او برای پیشرفت جامعه و میهنش سهم بسزایی دارد. اگر غـلام مـی مانـد، ایـن مانند یک نوعی مرگ مـی باشـد. مـی گویـد کـه بایـد همـه ی آدم هـا بـه حریـت یـک دیگراحترام بگذارند و کسی در این جهان به زنجیر غلامی نیافتد. اقبال در ایـن خـصوص چند شعر سروده است که در ذیل نقل می شوند:

هر زمـــــــان میرد غلام از بیم مرگ / زندگی او را حرام از بیـم مرگ
بنــــــــده ی آزاد را شـــــــانی دگر / مــرگ او را می دهد جانی دگر

(اقبال، ۱۹۴۷: ۲۱۷)

از شعر فوق اعیان است که اقبال می خواست که تمام آدم هـای جهـان بـدون قیـد و بنـد، زندگی خود را بزیند و هیچ خوف و ترس داشته نباشند زیرا او معتقد بـود کـه اگـر آدم در زندگی خود ترس داشته باشد پس او زنده مانند مرده است. بنابراین اقبال می گوید:

دل بیباک را ضرغام رنگ است / دل ترسنـــــــده را آهو پلنگ است
اگر بیمی نداری بحر صحراست / اگر ترسی بهر موجش نهنگ است

(اقبال، ۱۹۴۶: ب۵۹)

اقبال به انسان حوصله می بخشد و می گوید:

قبـــایی زندگانی چاک تا کی / چـــو مـوران آشیان در خاک تا کی
به پـــرواز آ و شاهینی بیاموز / تلاش دانـــــــه در خاشـاک تا کی
میــــان لاله و گل آشیان گیر / ز مــــرغ نغمه خوان درس فغان گیر

اگر از ناتـــوانی گشته پـیر　　نصیـــبی از شباب این جـــهان گیر
(همان: ۸۶)

اقبال اظهار می دارد، ای انسان در زندگی خود بیباکانه زندگی کن و هیچ خوف و ترس را در زندگی خود راه نده. می گوید:

ضمیر کن فکان غیر از تو کس نیست　　نشان بی نشان غیر از تو کس نیست
قدم بیـــباک تر نه در ره زیـــست　　به پهنای جهان غیر از تو کس نیست
(اقبال، ۱۹۴۶ ب :۷۷)

اقبال به انسان حوصله می دهد که ای انسان تو از کسی کم نیستی و خود را زبون و پست نفهم. در این دنیا هر کس مقام شایانی دارد و کسی به مقام او نمی تواند برسد. در این معنی شعر گفته است:

بگذر از کاوس و کی ای زنده مرد　　طـوف خـود کن گرد ایوانی مگرد
از مقام خویـــش دور افتاده ای　　که کسی کم کن که شاهین زاده ای
مـــرغک اندر شاخسـار بوستان　　بر مـــراد خویـــش بندد آشیان
تـــو که داری فکرت گردون مسیر　　خـــویش را از مرغکی کم تر مگیر
دیـــگر این نه آسمان تعمیر کن　　بـــر مراد خود جـــهان تعمیر کم
(داد، ۱۳۶۸: ۵۳-۵۲)

اقبال به انسان هدایت می کند که نباید از شخصیت کسی مغلوب شد زیرا اگر مغلوب شدی پس انفرادیت خود را از دست خواهی داد. بنابراین اقبال بوسیله ی این شعر پیامی به انسان داده است:

چو تاب از خود بگیرد قطره ی آب　　میان صـــد گهر یک دانه گردد
به بزم همنـــوایان آنچـــنان زی　　که گلشن بر تو خلوت خانه گردد
(اقبال، ۱۹۴۶: ب ۴۰)

و در این معنی اضافه می کند:

مثل آیینه مشو محو جمال دگـــــــران　　از دل و دیده فرو شوی خیال دگران

در جهان بال و پر خویش گشودن آموز　　که پــــــریدن نتوان با پر و بال دگران

(همان: ۲۰۹)

در این مورد نصیحت می کند:

خودی را گیر و محکم گیر و خوش زی　　مده در دست کس تقدیر خود را

بـــــــیا بر خویش پیچیـــــــدن بیاموز　　بنـــــــاخن سینه کاویـدن بیاموز

(اقبال، ۱۹۴۶ الف: ۱۵۴)

در مورد عزت النفس به انسان پند می دهد:

ز دست کسی طعـــــــمه ی خود نگیر　　نکو بـــــــاش و پند نکویان پذیر

(اقبال ۱۹۴۶ ب: ۱۱۹)

اقبال به انسان خود اجازه ی گریه و زاری نمی دهد. مـی گویـد کـه نبایـد از مـشکلات و مشقت های زندگی خوف و ترس داشت. با آنها باید جنگیـد. چـون در ایـن مـورد گفتـه است:

در جهان مانند جـــــوی کوهسار　　از نشیـــب و هم فراز آگاه شو

یا مثــــال سیل بی زنهـــــار خیز　　فارغ از پســـــت و بلند راه شو

ای که گل چیدی منال از نیش خار　　خار هم می روید از بــــــاد بهار

(اقبال ، ۱۹۴۶ ب: ۲۶۳-۲۶۲)

جای دیگر پیامی می دهد که در زندگی همیشه مبارزه وجود دارد و نباید ازش ترسید. در چنین مفهوم شعر سروده است:

زندگی جهد است و استحقاق نیست　　جـــــز بعلم انفس و آفاق نیست

(همان: ۵)

اقبال به انسان پند و نصیحت می دهد که از افعال ورفتار بد دور ماند. می گوید که در دام ابلیس نیفت وگرنه راه اصل و درست را از دست می دهی. اقبال در این مورد گفته است:

ابـــــن آدم دل بابلیـــــــس نهاد　　　مـــــن ز ابلیـس ندیدم جز فساد

(اقبال، ۱۹۴۷: ۱۲۵)

و در شعر چه باید کرد همین منظور خودش را چنین توصیف نموده است:

از شـــــراب ساتگینـــــش الحذر　　　از قمـــــــار بد نشیــــــن الحذر

از خودی غافل نگردد مـــــرد حر　　　حفظ خود کن حب افیونش مخور

(داد، ۱۳۶۸: ۱۸۴)

و برای اجتناب از نفر های بد رفتار می گوید:

نغمه ی داری در گلـــــو ای بی خبر　　　جنـــس خود شناس و با زاغی مپر

(همان: ۱۰۱)

اقبال می خواهد که انسان او همیشه رفتار خودش را درست داشته باشد و به همین جهت به او به وسیله ی اشعار خود پند می دهد که از کار های شیطانی پرهیزگار باش وگرنه در روز آخر مجازات خواهی شد. به این منشا چنین شعر سروده است:

هر که اینجا دانه کشت اینجا درود　　　پیش حق آن، آن بنده را بردن چه سود

(همان: ۱۵۶)

اقبال تقریباً در مورد هر مسایل اظهار خیال خود را کرده است. همینطور درباره ی مرگ و ممات تعریف می کند. می گوید که نباید از مرگ ترسی داشت. اگر این خوف داری پس نمی توانی در زندگی هیچ کار را انجام بدهی. در این خصوص منظومه دارد:

دلت می لرزد از اندیشــــــه ی مرگ　　　ز بـــــیمش زرد مانـند زریری

بخود باز آخودی را پخته تــــــر گیر　　　اگر گیری پس از مردن نمیری

(اقبال، ۱۹۴۶ ب: ۳۶)

ای برادر من ترا از زندگی دادم نشان

خواب را مرگ سبک دان مرگ را خواب گران

(همان: ۲۶۱)

ترا یک نکته ی ســــــر بسته گویم — اگر درس حیات از من بگیری

نمیری گر به تــــــن جانی نه داری — و اگر جانی به تن داری نمیری

(همان: ۲۴)

اقبال می خواست که انسان دارای تمام خوبی ها باشد. بنابراین او عفو و معذرت را قوت شخصی می داند. می گوید که مرد توانا این صفت را در شخصیت خود داشته باشد. این نشانی بزرگی می باشد. اگر این عنصر را نداشته باشد پس می گوید که:

طاقــــــت عفو در تــــــو نیست اگر — خیـــــز و با دشمنان در آ به ستیز

(همان: ۲۶۲)

نتیجه

خلاصه این که در نظر اقبال انسان دارای اهمیت می باشد زیــرا او محــور هــر دو جهــان است. در این جهان هم وجود او لازم است و در نظر ایزد هم. بنابراین می گوید که

آدمیــــــــت احتــــــرام آدمی — بــــــا خبر شو از مقام آدمی

آدمی از ربط و ضبط تن به تن — بــــر طریق دوستــی گامی بزن

(اقبال، ۱۹۴۷: ۲۴۲)

قدم در جستجــــوی آدمی زن — خدا هم در تلاش آدمی هست

(اقبال ۱۹۴۶ ب: ۳۴)

از مثل های فوق الذکرواضح مشخص می شود که علامه محمد اقبال شاعر زندگی و انسان هم است. بیشتر متقدمین از فناپذیر بودن انسان و از بیچارگیش سخن رانــده انــد،

ولی اقبال برعکس آنها به انسان یاد آورمی شود که او چه قدر در این کاینات اهمیت دارد و برای اداره ی این جهان لازم است. او به انسان اجازه نمی دهد که بر بیچارگیش اشک ریزد، بلکه ازاو تشویق می کند که با حالات نامساعد بجنگد. اقبال در هر مرحله از عظمت و اهمیت انسان صحبت می کند.

منابع

۱.اقبال، محمد لاهوری (۱۹۴۶الف) **ارمغان حجاز**، به اهتمام لاله گوراند تامل کپو.

۲. اقبال، محمد لاهوری (۱۹۴۶ ب) **پیام مشرق**، لاهور، به اهتمام لاله گوراند تامل کپور.

۳. -----(۱۹۴۷) **جاوید نامه**، شیخ مبارک علی تاجر کتب،لاهور.

۴. ----- (۱۹۸۲) **زبور عجم**، به اهتمام یوسف سلیم چشتی،کلرپرنتگ پریس،دهلی.

۵.داد،بشیر.ا (۱۳۶۸) **چه باید کرد**، مترجم محمد بقایی، تهران: ناشر ماکان.

۶.ستوده،غلام رضا(۱۳۶۵) **در شناخت اقبال**، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

۷.سعیدی، غلام رضا(۱۳۳۸) **اقبال شناسی**، تهران: ناشر محمد حسین اقبال و شرکا.

۸.عرفانی،عبدالحمید (۱۳۳۲) **رومی عصر**، تهران: کانون معرفت، تهران.

دکترسید محمدباقر کمال الدینی

استادیار دانشگاه پیام نور

مریم امیری فر

مدرس دانشگاه های یزد

جاویدنامه، نام جاوید اقبال

چکیده

جاویدنامه اثر جاوید اقبال لاهوری که تحت تأثیر مثنوی مولاناسروده شده است، بی گمان بهترین اثر به جا مانده از این شاعر بزرگ است. اقبال این اثر جاودانی را به فرزندش هدیه کرده است. مضمون اصلی منظومه‌ی جاویدنامه‌ی اقبال، سفر به آن جهان است که در ادبیات قبل و بعد از اسلام نیز وجود دارد. لکن اقبال در این منظومه به گونه ای دیگر به توصیف معراج می پردازد.

شروع منظومه همچون سایر منظومه های فارسی با ستایش خداوند آغاز می شود و با دعا و آرزو برای جوانان به پایان می رسد و کاملا با آغازین ابیات مثنوی مولانا که در آن نی جدا مانده از اصل خود، در تکاپوی رسیدن به وصال است، شباهت دارد.

بدین ترتیب اقبال در این منظومه جذاب وخواندنی، آرمان‌های فلسفی، دینی و اجتماعی خود را با عنایت به مثنوی مولانا به زیبایی بیان می کند. هرچند در شکل و قالب و مضمون به آثاری چون کمدی الهی دانته و بهشت گمشده جان میلتون نیز توجه دارد.

البته لازم به یادآوری است که برخی از ابیات این منظومه قبلا در آثار اقبال از جمله: پیام شرق و زبور عجم آمده است.

واژگان کلیدی : اقبال لاهوری، زبان فارسی، منظومه، جاویدنامه، معراج .

مقدمه

از میان شاعران فارسی زبان، اقبال بیش از همه متاثر از اندیشه های مولانا جلال الدین است که از او همواره به رومی تعبیر می کند. در سراسر مثنویهایی که او به سبک مثنوی سروده کمتر موردی می توان یافت که از مضامین و ترکیبات و افکار مولوی به گونه ای استفاده نکرده باشد(خطیبی،۱۳۶۶: ۶۰).

به زعم گروهی از محققان از جمله عبد الواحد ، جاوید نامه شاهکار اقبال و در ردیف ایلیاد هومر و بهشت گمشده میلتون است بر وزن مثنوی مولانا جلال الدین در حدود ۲۳۰۰ بیت. بن مایه این مثنوی نوعی معراج شاعرانه است که شاعر طی آن همراه مرشد خود – مولانا _ در سفری خیالی سیر افلاک و بهشت و دوزخ می کند و با شماری از بزرگان اندیشه و فرهنگ و شخصیت‌های تاریخی به گفتگو می نشیند (حبیبی،۱۳۸۳:۵۰۰).

اقبال این اثر جاودانی را به فرزندش هدیه کرده است. مضمون اصلی منظومه‌ی جاویدنامه اقبال، سفر به آن جهان است که در ادبیات قبل و بعد از اسلام نیز وجود دارد لکن اقبال در این منظومه به گونه ای دیگر به توصیف معراج می پردازد.

شروع منظومه همچون سایر منظومه های فارسی با ستایش خداوند آغاز می شود و با دعا و آرزو برای جوانان به پایان می رسد و کاملا با آغازین ابیات مثنوی مولانا که در

آن نی جدا مانده از اصل خود، در تکاپوی رسیدن به وصال است، شباهت دارد.همچنین اقبال در جای جای این منظومه از مولانا با عناوین مختلف یاد می کند:

گر نیابی صحبت مرد خبیر — از آب و جد آنچه من دارم بگیر

پیر رومی را رفیق راه ساز — تا خدا بخشد تو را سوز و گداز

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۸۷)

گفت رومی آنچه می آید نگر — دل مده با آنچه بگذشت ای پسر

(همان: ۳۵۸)

پیر روم آن صاحب ذکر جمیل — ضرب او را صفوت ضرب خلیل

(همان: ۳۲۲)

پیر رومی آن سراپا جذب و درد — این سخن دانم که با جانش چه کرد

(همان:۳۱۷)

برخی از عناوین و مطالب جاویدنامه به شرح زیر است:

تمهید آسمانی: نخستین روز آفرینش نکوهش می کند آسمان زمین را

زندگی از لذت غیب و حضور — بست نقش این جهان نزدیک و دور

(اقبال،۱۳۷۰: ۲۷۷)

نغمه ملایک :

فروغ مشت خاک از نوریان افزون شود روزی

زمین از کوکب تقدیر او گردون شود روزی

(همان:۲۷۸)

تمهید زمینی : آشکارا می شود روح حضرت رومی و شرح میدهد اسرار معراج را

عشق شور انگیز بی پروای شهر شعـــــله او میـــــــــرد از غوغای شهر

(همان:۲۷۹)

زمزمه انجم

عقل تو حاصل حیات ، عشق تو سر کاینات

پیکر خاک خوش بیا این سوی عالم جهات

(همان:۲۸۵)

نوای سروش

ترسم که تو می رانی زورق به سراب اندر زادی به حجاب اندر، میری به حجاب اندر

(همان:۲۹۳)

شاید شماری اندک از علاقه‌مندان به‌ادبیات منظوم پارسی بدانند که کتاب «جاویدنامه» اقبال لاهوری که در اصل به‌زبان پارسی سروده شده، نزدیک به‌نیم قرن پیش از این، در سال ۱۹۵۷ میلادی، به‌زبان آلمانی ترجمه و در شهر مونیخ منتشر شده است. اما بی‌گُمان کمتر کسی می‌داند که هرمان هسه پیشگفتاری کوتاه بر ترجمه ی آلمانی این کتاب نگاشته است.

« جاویدنامه را آنِماری شیمل، اسلام‌شناس نامدار آلمانی، به دو زبان ترجمه کرد: نخست به زبان آلمانی و سپس به زبان ترکی. نویسنده در کتاب خاطرات خود که با عنوان «مشرق‌زمین و مغرب‌زمین؛ زندگی غربی- شرقیِ من» در پائیز ۲۰۰۲ میلادی به‌زبان آلمانی منتشر شد، اشارات بیشتری به‌چگونگی ترجمه «جاوید نامه» به‌زبان ترکی دارد.

پیشگفتار هرمان هسه بر ترجمه آلمانی شیمل از «جاویدنامه» کوتاه، اما جذاب و جان‌نواز است و شاید تنها اظهار نظر او درباره ادبیات پارسی. البته در نگاه اول این پرسش

به ذهن خطور می‌کند که آشنایی هسه با آثار و افکار اقبال از چه طریق صورت گرفته و اصولاً چه چیز هسه را به‌اقبال نزدیک کرده است. نخست آنکه می‌دانیم هسه به ادبیات و عرفان مشرق‌زمین آشنا بود و به آن دلبستگی و گرایش داشت. بی‌گمان تأثیر عرفان و حکمت شرق را در دو کتابِ «سفر شرق» (Die Morgenlandfahrt) و «سیدارتا» (Siddhartha) بیش از دیگر آثارش می‌توان دید».

نتیجه

بدین ترتیب اقبال در این منظومه جذاب وخواندنی، آرمان‌های فلسفی، دینی و اجتماعی خود را با عنایت به مثنوی مولانا به زیبایی بیان می کند. هرچند در شکل و قالب و مضمون به آثاری چون : کمدی الهی دانته و بهشت گمشده جان میلتون نیز نوجه دارد. البته لازم به یادآوری است که برخی از ابیات این منظومه قبلا در آثار اقبال از جمله: پیام شرق و زبور عجم آمده است.

سخن پایانی از اقبال:

چو رخت خویش بربستم از این خاک	همه گویند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست این مسافر	چه گفت و با که گفت و از کجا بود

(اقبال، ۱۳۷۰: ۲۸).

یادداشت‌ها

(۱) جاویدنامه اقبال لاهوری. ترجمه منظوم از زبان فارسی از آنه‌ماری شیمل با پیشگفتاری از هرمان هسه. مونیخ ۱۹۵۷.

(۲) جاویدنامه اقبال لاهوری. شرح و ترجمه منثوربه ترکی از آنه‌ماری شیمل. آنکارا ۱۹۵۸.

Muhammad Iqbal. Cavidname. Ankara ۱۹۵۸.

(۳) شیمل آنِ ماری ، آشنایی من با اقبال لاهوری ، ترجمه خسرو ناقد ، مجله کیان سال هشتم، شماره ۴۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷.

منابع

۱- **اقبال** لاهوری، محمد (۱۳۷۰)**کلیات اشعار فارسی**. تصحیح احمد سروش، تهران: انتشارات سنایی.

۲- اقبال، جاوید (۱۹۸۷) **جاویدان اقبال**. ترجمه و تحشیه شهیندخت کامران مقدم، پاکستان

۳- خطیبی، محمد (۱۳۳۳) **اقبال و سبک هندی**. یغما، س ۷، شم ۱.

۴- ....(۱۳۳۶) **مختصری راجع به آثار و سبک اشعار دکتر محمد اقبال لاهوری**. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، س ۱، شم ۱.

۵- حبیبی، حسن و ...(۱۳۸۳) **دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره**، ج ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

دکتر علی کمیل قزلباش
استاد یار دانشگاه بلوچستان (پاکستان) کویته

اقبال از تولد تا آثار

چکیده

اقبال شخصیتی است که در شبه قاره زبان فارسی را که باتوطئه های انگلیس از بین رفته بود با شعری پرمعنی وشور انگیز خود دوباره به شکوفایی و عظمت پیشینه ی تاریخی رساند، این مرد قلندر و خود آگاه که اصلش از کشمیر بود در سیالکوت تولد یافت و در لاهور زندگی کرد از خانواده روحانیی بود که از همان کودکی به دین اسلام و قرآن علاقه مند شده بود و به توسط استاد گرامی مولوی میر حسن بازبان شیرین فارسی آشنا گشت، در این مقاله از تولد و بچگی اقبال سخن آغاز خواهد شد و دوره ی تحصیلی که در سیالکوت و لاهور به سر برده است با دوران انگلستان و آلمان ذکر خواهد شد، همچنین آغاز شعر اردو و در انگلستان گرایش به شعر فارسی را نیز بحث خواهیم کرد. اقبال مثل یک انسان عادی دچار مشکلات خانوادگی نیز شده است و وی در طول زندگی اش با سه زن عقد بسته بود که فقط باعث افزایش مشکلات زندگی او گشت و همچنین مرگ دختر جوان سالش و نافرمانی یک پسرش برای او باعث رنج و ناخوشی بود.اقبال نه فقط یک شاعر بود، بلکه سیاست مداری بودکه با بنیان گذار پاکستان قائد اعظم برای تاسیس کشور پاکستان همکاری چشمگیری داشت. وی گرایش زیادی به ایران داشت و مقاله ی دکترایش را بر فلسفه ایران نوشت و همچنین تألیفات و تصانیف دیگری که مبنی بر نثر و شعر است دارد و این نوشته های اقبال به سه زبانی فارسی، اردو و انگلیسی است، اقبال فرصت بسیار

اندکی برای این همه کارهای بزرگ و با ارزش یافته بود ، چون وی با مشکلات خانوادگی بسیار زود دوچار مریضی شد که توانایی کار و کوشش روبه کاهش نهاد، به کاهش نشاند ولی این مرد خود آگاه آثاری را برای انسانیت به جا گذاشته است که تا ابد از آن استفاده خواهد شد و در پایان این نوشته از واپسین روزهای دردناک اقبال نیز سخن به میان آورده خواهد شد -

واژگان کلیدی : اقبال، لاهور، ایران، شیخ، وطن، اسلام، شعر، فسلفه.

مقدمه

سرود رفته باز اید که نایـد   نسیمی از حجاز ایدکه ناید
سر آمد روزگار این فقیری   دیگر دانای راز آید که ناید

(اقبال، ۱۳۷۶:۴۳۵)

قرن ها می گذرد، تاریخ ها تغییر می کند، نسل آدم بد بختی ها و سـختی هـا مـی کـشد، محرومی ها را می بیند و زجرها را تحمل می کند ، ولی طبیعت کار خودش را ادامه مـی دهد، مثل چرخ چاه دور می زند و بندگانی ، مثل گـاو آن چـرخ، هـم ور مـی زننـد. دل دریای بی درد چه رازهای را می پوشاند چه نهنگ هایی را می پروراند ولی گوهرهای را نمی تواند به تعدادی که شمارش آنها مشکل باشد، در شکم هـای صـدف هـای خـالی و گرسنه، که به چشم حریصان می مانند پرکند و آنها را قانع کند.

هزارون سال نرگس اپنی بـ نوری په ورتی
بری مشکل سهوتا ه چمن مین دیده ور پیدا

(اقبال، ۲۰۰۵)

ترجمه: هزاران سال نرگس بر بی نوری خود می گرید/ بعداز مشکلات بسیار، در چمن دیده وری (صاحب نگاهی) پیدا می شود.

قرن بیستم که اورا قرن اقبال نامیده اند ازین لحاظ قرن خوشبختی است که گوهر گرانبهای را در قلبش پروراند و درمیان قرن ها سربلند گشت .

تولد

این برهن زاده در خانواده ای چشم گشود که چشم هایشان قرن ها قبل از تولد این نابغه عصر گشوده شده بود و زنار بت خانه هند را ترک کرده، مشّرف به اسلام شده و اسم خانوادگی «شیخ»(۵) را گزید. وقتی پسری به خانواده ی متوسطه ی مرد با بصیرت و شیفته ی علم و عرفان؛ شیخ نور محمد در سیالکوت متولد می شود، اسمش محمد اقبال انتخاب می شود. یعنی اگر به ایرانی، با کسره تلفظ کنیم، میشود" محمد اقبال ". واقعا هیچ کسی را محمد نمی توان گفت اگر او اقبال مند نباشد . ولی ممکن است به علتی که شیخ نور محمد خواب دیده بود، این اسم را انتخاب کرده باشد.چند روز پیش از تولد او (اقبال) پدرش خواب می بیند که یک پرنده ی عجیب و غریب در فضا نزدیک به زمین به حالت پرواز است و آنجا یک هجوم مردمی است که او(پدر اقبال) هم یکی از آنها است و پرنده با وجود کوشش، به دست هیچ کدام نمی افتد، ولی خودش در دامن اومی افتد و اورا می گیرد . بعد از این خواب ، اقبال متولد شد که پدرش پرنده ی خواب همین پسر را دانست. (ندوی، ۲۰۰۳: ۱۴)

این رومی عصر (به گفته ی دکتر عبدالمجید عرفانی) در چه روزی متولد شد، اگرچه این مهم نیست، ولی متاسفانه اینجا پژوهشگران دچار مشکلات شده اندو تاریخ های مختلفی رانوشته اند و درجستجوی آن کار پژوهشی مفیدی است. ولی اقبال چندانی علاقه

به زندگی شخصی خود نداشت. به همین سبب وقتی شرح حال زندگیش را ازو پرسیدند، گفت: ”دیگر درباره ی احوال زندگیم اگر بپرسید، در آن چیزی جالبی نیست ... “

اقبال در پایان نامه دکتری اش یک زندگی نامه مختصر را هم نوشته است . در آن تاریخ تولدش را نیز ذکر کرده که مستند ترین مدرک خواهد بود. او می نویسد.

”من در سنه ذی القعده ۱۲۹۴ هـ .ق. (۱۸۷۶ .م.) در شهر سیالکوت پنجاب (هند) متولد شدم، تحصیلاتم بامطالعه زبان های عربی و فارسی شروع شد. چند سال بعد وارد یک مدرسه محلی شدم و با قبول شدن در نخستین امتحان عمومی دانشگاه پنجاب در سال ۱۸۹۱.م. تحصیلات دانشگاهی من آغاز گردید. در سال ۱۸۹۳ .م. امتحان کلاس دهم را با موفقیت گذراندم و سپس وارد دانشکده مسیحی ”سکاچ سیالکوت“ شدم. بعد از دو سال آموزش در این دانشکده، در سال ۱۸۹۵ .م. امتحان دیپلم دانشگاه پنجاب را گذراندم . در سال های ۱۸۹۷ و ۱۸۹۹ .م. من به ترتیب در امتحان های کارشناسی و کارشناسی ارشد دانشکده دولتی لاهور قبول شدم. در دوران تحصیلات دانشگاهی بخت با من یار بود. چنانکه مدال های طلایی و نقره ای و بورس هایی را از آن خودکردم. بعد از قبول شدن در کارشناسی ارشد، در دانشکده ی خاورشناسی لاهور به عنوان پژوهشگر عربی میکلود منصوب شدم و در انجا سه سال رشته های تاریخ و اقتصاد سیاسی را تدریس نمودم. بعد از پایان آن ماموریت در دانشکده ی دولتی لاهور بعنوان استاد یار فلسفه استخدام شدم. و در سال ۱۹۰۵م. برای مدت سه سال از آنجا مرخصی گرفتم تا تحصیلاتم را در اروپا به پایان برسانم و اکنون در همین جا ساکن هستم.“ (۱۳۷۷)

ولی پسرش جاوید اقبال می نویسد" اقبال در دوره استحکام و قدرت دولت انگلیس در هندوستان متولد شد. روشن است که تقویم مسیحی بعد از الحاق پنجاب متداول گردید. مسلمانان از حکمرانان انگلیسی به طور کلی متنفر بودند که با سعی و کوشش سر سید احمد خان در ۱۸۷۰ میلادی، تقریبا روابط بین مسلمانان و انگلیس تا حدی حسنه شد و

مسلمانان برای حصول روزی اجبارا حکومت انگلیس را پذیرفتند. ولی در آن وقت هم برای قبول حکومت انگلیسی تمایل و رغبتی نداشتند. همین طور ممکن نبود تقویم انگلیسی را بپذیرند. پس باوجود تحمیل تقویم مسیحی، مانند امور دیگر برای ترتیب برنامه های خوداز تقویم هجری استفاده میکردند. و تقویم مسیحی را بنابر عقاید دینی و مذهبی خویش پذیرا نبودند. (جاوید اقبال، ۱۹۸۷: ۱۰۴- ۱۰۳)

دلیلی را که جاوید اقبال آورده است باور کردنی است و به این علت اقبال وقتی سال تولدش را نوشته بود بیشتر اهمیت به سال هجری داده بود. سال میلادی رابه اندازه ی که بنظر او برابر با سال هجری بود ۱۸۷۶.م نوشته بود، و به مقایسه درستی سال ۱۲۹۶ هجری چون در ژانویه ۱۸۷۷ میلادی شروع شد. بدین سبب نهم نوامبر ۱۸۷۷ میلادی تقریبا با نوشته سال هجری اقبال مطابقت دارد و این تاریخ با مراحل تعلیمات مختلف دوران زندگی او، یعنی با تاریخ پایان امتحانات اودر دانشگاه و یا دانشکده تطبیق می کند. مطابقت این تاریخ با سال ۱۸۷۳ میلادی قابل قیاس و پذیرفتن نیست. (همان : ۱۱۲)

برهمن زاده:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی بینی   برهمن زاده ای رمز آشنای روم و تبریز است

اقبال خودش را برهمن زاده گفته است. وی کشمیری برهمن بودکه یکی از نیاکانش با پذیرفتن دین مبین اسلام این تخم خوشبختی را کاشته بود، که امروز ثمره اش به شکل اقبال برای عالم اسلام مایه افتخار گشته است. ما اینجا برای تفصیل نژاد اقبال بیشتر به جاوید اقبال رجوع خواهیم کرد که پسر اقبال است و بهترین کتابی را به نام "زنده رود" نگاشته است که زندگی و تا حدی تفکر اقبال را در او گنجانده است. و تکیه پژوهشی او فقط بر اساس پسر بودن اقبال نیست، بلکه بعد از مطالعه کتاب های بسیاری راجع به اقبال،این اثر با ارزشی را نوشته است.

" در یک مدرک منحصر به فرد خطی، علامه اقبال خود را به (سپرو) کشمیری پاندیت منتسب دانسته است. و سپرو به اولین گروهی از کشمیریان برهمن، که به طرف زبان پارسی و تعلقات آن کشانده شد و آگاهی پیدا کرده و مورد اعتماد حکومت اسلامی، اطلاق شده است.(شادروان ، ۱۳۷۱: ۵۰) سید عابد علی عابد می گوید: " اقبال اصلا کشمیری برهمن بود یعنی خالص آریایی نژاد." (علی عابد،۱۹۹۷:۴۹)

به گفته" دیوان تیک چند: کلمه ی " سپرو" به پادشاه باستانی ایران شاهپو ر تعلق دارد و سپرو ها در حقیقت ایرانی هایی هستند که مدت ها پیش از ظهور اسلام ایران را ترک نمود. در کشمیر ساکن شدند و به سبب ذکاوت و زیرکی که داشتند در گروه برهمن داخل شدند. " (جاوید اقبال،۱۹۸۷،ج:۳۴) اقبال مصری الاصل هم گفته شده است.

نیاکان اقبال تقریبا چهار صد سال قبل از تولد وی اسلام را پذیرفته بودند یکی از پدر بزرگان او به اسم " شیخ اکبر" در راه عرفان و تصوف معروف است که تواریخ ذکر نموده است.اقبال در نامه ای بزبان اردو که بتاریخ ۱۵ اکتوبر ۱۹۲۵ .م. به برادر بزرگ خویش شیخ عطا محمد، نوشته درباره نیاکان خود چنین آورده است.

" ... شما و پدر بزرگوار مان از شنیدن این خبر خوشحال خواهید شد که امروز بعد از جستجویی بسیار سراغ نیاکان خود رابه دست آورده ام. بابا لولی حج که از مشایخ بزرگ کشمیر بوده است جد اعلای ما بود و در «تاریخ کشمیر» تالیف خواجه اعظم بر حسب اتفاق بر نام او بر خوردم.

روستایی اصلی خانواده ی ما " لوچر " نبوده بلکه «از بلوک ادوان» بوده است. حسب بابا لولی حج دوازده سال بیرون از کشمیر و در سیرو سیاحت بسر برد. بعد از این به کشمیر بر گشت و به حلقه ارادت حضرت بابا نصیر الدین پیوست که او مرید حضرت نور الدین ولی بود." (۱۴)

پدر اقبال

پدر اقبال اگرچه مرد ثروت مندی نبود ولی از لحاظ اخلاق و عادت و دین ودوستی در جامعه ازجایگاهی مهمی برخوردار بود. از اتفاقاتی که در زندگی اقبال یا پدرش پیش آمده بود، از برخورد پدرش با اقبال روشن می شود، که او مرد دانشمند و صابر و صوفی منش و عاشق رسول خدا بود. روزی بر در خانه اش سایلی صدا زد و اصرار کرد، زمان نوجوانی اقبال بود، لذا او برخورد بدی با او کرد، پدرش از این قضیه نا راحت شده و اشک ازچشمانش جاری شد و به پسرش نصیحتی کرد، که اقبال آن را به صورت نظم در آورد است که مطلع آن چنین است .

گفـــــت فردا امـــت خیر الرسـل　　　جمع گــــردد پیـــش آن مـولای کل

(اقبال ، ۱۳۷۶: ۴۱)

آقای حسن شادروان درباره پدر اقبال می گوید: میر حسن که بعد ها معلم اقبال شد. از دوستان نور محمد بود. و روزها به نزد او می آمد. وی مردی مومن و معتقد و عارف مشرب بود. هر روز صبح و شب تلاوت قرآن می نمود. " (شادروان ، ۱۳۷۱: ۵۱)

اقبال از پدرش تاثیری زیادی پذیرفته بود که ذکرش در اشعار او دید می شود. همین حرف پدرش را در یک بیت اردو بیان کرده است.

تیرےـ ضمیر په جب تک نه هو نزول کتاب
گره گشاهین نه رازی نه صاحب کشاف

(کلیات اقبال(اردو)ص ۴۰۲)

ترجمه: اگر بر وجدان تو کتاب (قرآن) نازل نشود نه رازی و نه صاحب کشاف می توانند گره گشا باشند.

اقبال در آواخر عمر راجع به پدر خود می گوید: "هزارها کتابخانه در برابر یک مهربان پدر نمی ارزند. به همین جهت به محض آنکه فرصتی می یابم به حضورش می شتابم، و به جای رفتن به کوه های پر برف و لذت بردن از آنها، از گرمی مصاحبت و نزدیکی او لذت می برم. (جاویداقبال،۱۹۸۷،ج۱؟))" وی در حدود ۹۳ سالگی در تاریخ ۱۷ اوت ۱۹۳۰ .م. هنگامی که اقبال ریاست حزب مسلم لیگ راداشت به درود حیات گفت، و در گورستان " امام صاحب " لاهور در خاک فرو برد.

مادر اقبال :

شیخ نور محمد بازنی کشمیری که «امام بی» نام داشت ازدواج کرد جاوید اقبال می گوید:" امام بی راهمه ' بی جی" می گفتند. او بی سواد بود فقط دعا های نماز را ازبر کرده مرتب می خواند. ولی با وجود بی سودای بودند زن فهمیده، مدبر و قدرت درکش بسیار خوب بود. " (همان:۱۱۸– ۱۱۷))

خانواده ی شیخ نور محمد:

شیخ نورمحمد یک زن به نام " امام بی" داشت. و کل عمر با همان خانم مهربان و پاک طینت زندگی پر قناعت و شرافت راگذراند و فرزندانش را به دین اسلام و عشق رسول خدا مشغول کرد.

" او هفت فرزند داشت. پسر بزرگش عطا محمد در ۱۸۵۹ میلادی متولد شد. وقتی که "میان جی" ۲۳ سال داشت. بعد از آن دو دخترش " فاطمه بی" و " طالع بی " به دنیا آمدند. در همین زمان یک پسر هم متولد شد، ولی بعد از چند ماه فوت نمود. درزمان تولد اقبال "میان جی" چهل ساله بود. بعد از آن دو دختر به نام های "کریم بی" و " زینب بی" متولد گردیدند." (جاوید اقبال، ۱۹۸۷،ج۱: ۶۵)

ایام کودکی، جوانی و شور تحصیل :

زمانی که اقبال چهار سال و چهار ماه و چهار روز داشت شیخ نورمحمد او را به محضر درس مولانا غلام حسن گذاشت و اقبال در همین مسجد شروع به آموزش قرآن کرد و به روایت آن زمان آقای شاه (سید میر حسن) به اقبال از گلستان، بوستان، اسکندر نامه، انوار سهیلی و تصانیف ظهوری درس داد.“ (همان: ۱۱۵– ۱۱۴)

اقبال تا مدتی سه سال پیش سید میر حسن (۱۸۴۴ – ۱۹۲۹م) درس می خواند، و همین زمان بود که سید میر حسن در مدرسه اسکا تلندی ها شروع به تدریس می کند، و اقبال را هم به همراه خود به همان مدرسه می برد سر عبدالقادر درباره او می گوید: این خصوصیت او است که هر کسی که از او فارسی یا عربی آموخت، او رابا آن زبان کاملا آشنا ساخت و اقبال هم در آغاز استادی؛ مثل میر حسن را یافت.“

اقبال در یک بیت درباره ی میر حسن می گوید:

مجهـ اقبال اس سید کـ گهر سـ فیض پهنچا هـ

پلـ جو اس کـ دامن مین وهی کچهـ بن کـ نکلـ هین

(رانی، ۲۰۰۲)

اقبال وقتی رهسپار انگلستان شد. بر مزار خواجه نظام الدین اولیا یک شعر (التجای مسافر) خواند. در آن شعر درباره سید میر حسن هم چند بیت دارد و می گوید:

وه شمــــــع بـــــارگه خاندان مــــرتضوی

رهـ گا مثل حرم جس کا آستان مجهکو

نفس سـ جس کـ کهلی میری آرزو کی کلی

بنایا جس کی مروت نـ نکته دان مجهکو

دعا یــــه کر که خداوند آسمــــان و زمین

کریـ پهر اسکی زیارت سـ شادمان مجهکو

(همان: ۱۲۳)

ترجمه : او شمع بارگه خاندان مرتضوی بود/ و آستان او برای من مثل حرم می باشد/ از هوای نفس او، گل آرزوی من شگفت/ و از مروت و محبت او من نکته دان شدم/ دعا کن که خدای آسمان و زمین/ از دیدار او دوباره مرا شادمان کند.

وقتی لقب "سر" از جانب دولت انگلیس برای اقبال در نظر گرفته شد او نپذیرفت، تا وقتی که به سید میر حسن هم لقب " شمس العلما " داده نشد. وقتی استاندار پنجاب از اقبال پرسید، سید میر حسن چند تصانیف دارد. اقبال در پاسخ گفت. " من خودم تصنیف او هستم."

اقبال تا ایف – ای (دیپلم) تحصیلانش را در سیالکوت ادامه داد و بعد از او برای ادامه تحصیل به لاهور رفت، و در گورنمنت کالج (دانشکده ی دولتی) ثبت نام کرد. این

گوهر گرانبها خوشبختانه هر جا به دست غواصان چیره دست می افتد. در سیالکوت چشم گوهر شناس سید میر حسن او را به ادبیات شرق، تصوف و حکمت و زبان های گرانمایه فارسی و عربی آشنا ساخت. وقتی لاهور رفت، آنجا هم به دست یک گوهر شناس غربی افتاد. پروفسور آرنولد آنجا تدریس می کرد و از اسرار و رموز فلسفه آشنا بود. او اقبال را از شاگردانش برگزید و علاوه ی دانشکده و کلاس درس در محفل های شخصی هم اقبال از او استفاده می کرد. و همین زمان بودکه اقبال شروع به کار تقابل فلسفه و حکمت غربی و شرقی کرد و قیاس می شود که از همین زمان همان موضوع دکترایش را، که راجع به فلسفه ایران بود، آغاز کرده بود.

ترجمه: ای کلیم زروه سینای علم تو کجا استی/ موج نفس تو بادنشاط افزای علم بود/از دم تو در سر ماهم سودای علم باقی بود.

همچنین آرنولد درباره ی اقبال گفته بود:چنین شاگردی استاد را محقق و محقق را محقق تر می سازد. (۳۰)

" در ۱۸۹۷ میلادی اقبال مدرک لیسانس خویش را بامضامین عربی و انگلیسی با درجه ی ممتاز به دست آورد. طبق سالنامه ی دانشگاه پنجاب اقبال لیسانس خویش را با مرتبه دوم به دست آورد." (جاویداقبال، ۱۹۸۷،ج۱: ۱۵۴)

"اقبال در ۱۸۹۹ میلادی در رشته فلسفه امتحان فوق لیسانس داد و طبق سالنامه ی دانشگاه پنجاب او در رشته ی فوق لیسانس مقام سوم را به دست آورد، ولی به سبب آنکه او در تمام دانشگاه در رشته فلسفه منحصر بفرد بود. بنابراین در تمام پنجاب در رشته ی فلسفه مقام اول را بدست آورد و کاپ (تمغه) نقره ای را به دست آورد. علاوه ی بر درس فلسفه، برای فوق لیسانس، اقبال در ۱۸۹۸ م. به کلاس های دانشکده ی حقوق لاهور هم می رفت تا حقوق و قانون بیاموزد. ولی وی در ستامبر ۱۸۹۸ م. در امتحان مقدماتی حقوق

در درس "جوریسپرودنس" (فلسفه قانون) مردود گشت. او سپس در ستامبر ۱۹۰۰ م. تصمیم گرفت، بدون آنکه از کلاسهای درس عادی حقوق استفاده نماید، برای امتحان مقدماتی حقوق، کسب اجازه نماید. ولی این خواسته او رد شد. بعد از آن اقبال از امتحان حقوق در لاهور صرف نظر کرد و بالاخره خواسته اودر لندن اجابت شد. در سال ۱۹۰۴ م. او آنجا را ترک کرد و به انگلستان رفت. " (همان: ۱۵۶)

ازدواج و فرزندان اقبال:

جاوید اقبال می نویسد:

چهارم مه ۱۸۹۳ وقتی که نتیجه کلاس دهم اعلام شد. اقبال در حال ازدواج بود و تشریفات جشن عروسی او آماده بود. فقط می بایست از سیالکوت به گجرات برود. در آن روز او با یک دختر، از خانواده ی اشراف کشمیر ازدواج نمود. اسم همسر او «کریم بی» بود. و به وقت ازدواج نوزده سال داشت در حالی که اقبال شانزده ساله بود. پدر زن اقبال دکتر عطا محمد؛ در آن زمان جراح مشهور و معروفی بود و کریم بی دختر ارشدش بود. پدر اقبال شیخ نورمحمد از نظر مال و ثروت با دکتر عطا محمد هیچ برابری نداشت." (همان: ۱۴۸))

از این زن که اقبال از او راضی نبود، دو فرزند داشت. یک دختر «معراج بیگم» (که در سن نوزده سالگی فوت کرد) ویک پسر «آفتاب اقبال».

اقبال در یک نامه، به عطیه بیگم می نویسد: من به پدرم نوشته ام: حق نداشت چنین ازدواج تحمیلی برای من ترتیب دهد بالخصوص آن که من ازاول با چنین برنامه ای مخالف بودم. " (همان: ۱۱۲)

ماجرای ازدواج اقبال نه فقط با زن اولش عجیب و غریب بود، بلکه بازن دومش نیز با مسایلی روبرو شد، که عجیب تر از این بود.

وقتی ازدواج اولی اقبال به ناکامی روبرو شد و او را دچار مشکلات خانوادگی کرد، برای بیرون آمدن از این مشکلات، اوتصمیم گرفت تا زن دیگر بگیرد، و جواز هم داشت، لذا با «سردار بیگم» عقد کرد.(جاویداقبال،۱۹۸۷ج ۱:۱۲۱- ۱۲۰)

اقبال سه زن داشت ولی مثل خوشحال خان فرزندان بی شمار نداشت، فرزندان او آفتاب اقبال، معراج بیگم، جاوید اقبال و منیره اقبال بودند، یعنی دو پسر و دو دختر داشت. خوشحال از فرزندانش نالان بود ولی آن که اذیتش کردو همیشه اورا نفرین کرده است، بهرام خان بود و همین طور آفتاب اقبال هم برای اقبال همیشه درد سر درست می کرد. اگرچه اقبال همیشه به او کمک می کرد ولی او هیچ وقت برایش پسر نشد، حتی بعد ازمرگ اقبال، زن آفتاب علیه اقبال کتاب ها نوشت و این کار او هنوز هم ادامه دارد.

آغاز شعر گویی:

اقبال، شعر گویی رااز زبان مادریش، پنجابی آغاز نمود، ولی بعدا به مشورت شمس العلما مولوی میر حسن شروع به سرودن، به زبان اردو کرد ... . آقای دکتر وقتی در سیالکوت بود، در دوران طالب علمی اش، که یک مشاعره (مجلس شعر خوانی) کوچکی برگزار می شد، شرکت می نمود و شعر می خواند. (ندوی،۲۰۰۳: ۱۰۸)

در همین زمان ارتباط اقبال با شاعران معروف واساتید شعر اردو بر قرار شد. و شاید ارتباط با «میرزا داغ دهلوی» بعنوان شاگرد نیز در همین دوران برقرار شده بود. (علی عابد،۱۹۹۷: ۵۷- ۵۶)

و نکته ی جالب این است که اقبال هیچ وقت داغ دهلوی را ندیده بود. داغ در آن زمان، شاعری بود که در دربار پادشاه اهمیتی خاصی داشت و شاگردانش از دور و نزدیک با او با نامه نگاری مشورت می کردند. اقبال نیز همین راه را انتخاب کرده بود. او می خواست که استادش را ببیند، ولی ندید. و داغ هم بسیار زود به او نوشت که: شعر اقبال دیگر نیازی به تصحیح ندارد. و بعدا که اقبال شهرت یافت، داغ افتخار می کرد که اقبال از شاگردان او است.

اقبال بعد از آن غزلی که دریک محفل شعر می خواند و مورد پسند همه قرار می گیرد، در جلسه های شعری شرکت می کند و اشعارش را می خواند و در جلسات «انجمن حمایت اسلام» شریک می شود. و شعری که بیشتر او را مورد توجه همه قرار داد، شعر "هماله" بود که بیانگر دردهای اجتماعی آن زمان بود و به این بیت آغاز می شود،

ایـ هماله ایـ فصـــیل کشور هنـــدوستان

چومتا هـ تیری پیشانی کو جهک کر آسمان (۴۱)

ترجمه : ای هیمالیا! ای با روی استوار هندوستان/ آسمان خم می شود تا بر پیشانی توبوسه زند.

" نخستین اشعاری که کسب شهرت فراوانی کرد، تحت عنوان " هیمالیا" و سپس منظومه ای بنام " ناله ی یتیم" و سال بعد خطاب یتیم به هلال شب عید فطر" در انجمن ادبی خوانده شد و در یکی از روزنامه های اردو بنام "مخزن" در شهر لاهور نشر یافت و توجه همه را بخود جلب کرد. (احمدی،۴۹: ۴)

شعر و مضامین اقبال بیشتر در مخزن چاپ می شد. شعری از او تحت عنوان "هماله" در اولین شماره مخزن به چاپ رسید. همین طور علاوه بر "پیسه" اخبار (روزنامه پیسه) روزنامه ی " فوق " هم برای انتشار، نوشته های اقبال کاملا در اختیار او بود. اقبال در این زمان خود را از رنگ غزل تقلیدی نجات داده بود، گرچه گاهی کلام او رنگ عشق مجازی می گرفت، ولی بر دل او شوق عشق هرگز غلبه نکرد. در اشعار او موضوعاتی مانند مناظر طبیعت، حسن و جمال، حب وطن، جذبه ملی و وطنی (ملی گرایی) بیشتر اهمیت پیدا کرده بود. طبعش متغیر بود، هر امر که در او کشش ایجاد می کرد، درباره ی آن شعر می گفت. ولی در کلام او من حیث المجموع وسعت افکار، عمق و تنوع کلام وجود داشت.

" ابتدای شعر اقبال با سبک قدیمی غزل بود. غزل هایی که اقبال در زمان دانشجویی ۱۸۹۳ تا ۱۸۹۹ .م گفته وبه دست ما رسیده است اگر با دقت ملاحظه نماییم، می بینیم، اگرچه سبک نگارش غزل او با شیوه غزلسرایی داغ دهلوی هماهنگ است، ولی گاهی بعضی از اشعارش را طوری به رشته نظم در آورده که رنگ خاص اقبالی را دارد. داغ در

اصل شاعر عشق مجازی بود ولی اقبال فقط برای تمرین با رنگ مجازی (مصنوعی) تظاهر به عاشقی می کرد و غزلهای می گفت، که بعد ها خود آنان را طرد نمود. "
(جاویداقبال،۱۹۸۷،ج۱:۱۶۵)

سفر اروپا و تحول سبک شعراو:

در صفحات گذشته ذکر شد؛ که اقبال بعد از تحصیل فارسی، عربی از سید میر حسن و استفاده در ضمن فلسفه از آرنولد برای بیشتر تحصیل و کسب علم به اروپا علاقه مند شد. ولی گرفتاری های بود که برای او زنجیر پا ثابت شده بود و می گفت:

تور کر پهنچونگا مین پنجاب کی زنجیر کو

ترجمه: من زنجیر پنجاب را خواهم شکست و خواهم رسید.

و این زنجیر احتمالا در نظر او کارمند بودن دولت، یعنی گرفتاری تدریس بود. ولی بالاخره او این زنجیر را شکست. و با گرفتن مرخصی بدون حقوق، عازم سفر انگلستان شد، و در ۲۵ ستامبر ۱۹۰۵ .م. به کمبریج رسید. طبق قواعد و ضوابط دانشگاه کمبریج، ثبت نام او قبلا توسط آرنولد انجام گرفته بود، پس از ورود، ملاقات او با فیلسوف معروف «مک تبگارت» اتفاق افتاد. وی از پیروان هیگل بود و در آن زمان در فلسفه شهرت بسزایی کسب کرده بود، سپس با دو مستشرق معروف پروفیسور بروان و نکلسون آشنا شد. که بعد ها مستشرق آخر کتاب اسرار خودی او را به انگلیسی ترجمه کرد."(اکرام،۱۹۸۲: ۶)

اقبال در مدت سه سال که در اروپا بسر کرد، سعی می کرد بیشتر کسب علم کند برای این همزمان با تحصیل دردانشکده حقوق «لیکنولن ان» نیز ثبت نام کرد. (جاویداقبال، ۱۹۸۷،ج ۱ : ۲۱۴)

"از دانشگاه کمبریج به دریافت درجه فلسفه نایل گشت و آنگاه وارد دانشگاه مونیج در آلمان شده و رساله ای تحت عنوان " توسعه و تکامل ماورا الطبیعه در ایران" گزارند و با اخذ درجه دکتری موفق شد. او در اروپا سه سال اقامت کرد و در همین مدت در لندن از عهده ی امتحان قضایی بر آمد و از دانشکده ی علوم سیاسی نیز مدرک پر ارزشی را بدست آورد. در این زمان پرفسور آرنولد برای شش ماه مرخصی رفت و اقبال به جای وی در دانشگاه لندن کرسی زبان و ادبیات عربی را به عهده گرفت." (اکرام،۱۹۸۷: ۶)

خانم عطیه بیگم در نامه ای می نویسد؛ که راجع به ملاقات با اقبال در لندن است " او یک شخصی فاضلی بود، فارسی، عربی و سانسکریت خوب بلد بود... حافظ را دوست داشت، بلکی باید گفت که حافظ حافظ بود، او می گفت: وقتی در کیفیت حافظ هستم روح حافظ در من حلول می کند و برای چند لحظه من خود حافظ می شوم. من هم کلام حافظ را حفظ بودم و برایش می خواندم." (علی عابد،۱۹۹۷: ۱۵۳)

در نظر سید عابد علی عابد سه سال اقامت در اروپا با تغییرات فکری نیز روبرو شد. و نظرات او برای زندگی و تفکر شعری نیز تغییر یافت. از سال ۱۹۰۵م. تا ۱۹۰۸ مدتی را که اقبال در اروپا گذرانده است. اثرات دیرپا او حیرت انگیز و جالب و بصیرت افروز استند." (۹۴) به قول عزیز احمد تغییری که در شعر اقبال رخ داد این نبود که به جای شعر ملی، او اسلام را آورد. اسلام قبلا هم در شعر او موجود بود، تغییر اصلی این بود که او سیاسیات را از ملیت جدا کرد و با تمدن مذهبی هم آهنگ کرد." (همان: ۱۴۲)

" فقط در سن ۳۲ یا ۳۳ سالگی با این همه مدارک و اعزازات، اقبال بعد از سه سال در ۱۹۰۸ .م. از انگلستان بر گشت. وقتی که به انگلستان می رفت قبل از رفتن بر آستانه

محبوب الهی (حضرت نظام الدین اولیا) رفته و شعر پر از عقیدت و مودت نوشته بود. وقتی برگشتن هم، همان کار را انجام داد و بر آستانه ای او سر تسلیم را خم کرد.“ (۵۰)

” در ۴ دسامبر ۱۹۳۳ میلادی دانشگاه پنجاب به اقبال دکترا افتخاری تقدیم کرد.“ (ندری،۲۰۰۳: ۲۲)

گرایش به فارسی گویی:

اقبال از ابتدا با فارسی آشنایی داشت و فارسی را نزد مولوی سید میر حسن خوانده بود و تشویق او بنیان گذار ذوق و شوق فارسی در وجدان و دل اقبال شده بود.

مراجعت به وطن:

اقبال همان سالی که مدرک وکالتش را می گیرد، باقلبی مملو از عشق به اسلام به میهنش بر می گردد و به ریاست بخش فلسفه، در دانشکده ی دولتی لاهور، مشغول به کار می شود و وکالت قضایی را نیز آغاز می کند. صبح ها به دانشکده و بعد از ظهر ها در داد گاه مشغول می شود. و بعد از ادامه هجده ماه دانشکده راترک می کند، رفقا ودوستانش اعتراض می کنند، که یک شاعر و شغل دادگاهی، باهم هیچ ربطی ندارند، شما چرا این دو شغل متضاد را انتخاب کرده اید؟ فرمود: از این تضاد پیشه فایده می بینیم. وکالت سبمل دنیا داری است که آدم را به همه ای کثافت ها و خیانت های دنیا آشنا می سازد و در سرشت انسان علیه این یک مدافعتی به وجود می آید، که از آن روح انسان به شدت برای اشیای لطیف پر می زند. و چند تن از شاعران اروپا رانام برد که هم شاعرو هم وکیل هستند. خدمتگار وفادار خانواده ی اقبال می گوید: روزی که استعفا کرد من پرسیدم آقا چرا از شغل خود کناره گرفته اید؟ گفت علی بخش: در خدمت انگلیس دشواری های

زیادی است، از جمله آنها، یکی این است که من سخنی چند دردل دارم و می خواهم آنها را به مردم ابلاغ نمایم. اما با بودن در خدمت دولت انگلیس نمی توانم آشکارا بگویم. حالا من کاملا آزاد هستم، هرچه می خواهم بکنم و هرچه می خواهم بگویم، ممکن است خاری که از مدتی دردل من خلیده است اکنون در آید.

خطاب سر:

وقتی دولت انگلیس دید که شخصیت او به عنوان شاعر روز بروز از مرزها بیرون قدم می گذارد و یک شاعر جهانی می شود او خواست تا به برای قدردانی ازاولقب "سر" رابه او داد. دکتر سید اکرام می گوید: اقبال به عنوان شاعر ومتفکر بزرگ در داخل هندو خارج از آن شناخته شده بود. دولت انگلیس از قدر شناسی آن شاعر ارجمند در سال ۱۹۲۲ .م. به او لقب ''سر'' عطا نمود. اقبال برای قبول این لقب شرطی درمیان گذاشت که به استاد او سید میر حسن نیز لقب ''شمس العلما'' داده شود، با این که دولت انگلیس برای این کار حاضر نبود ولی جز پذیرفتن خواسته ی اقبال چاره ای نداشت. لذا به استاد او نیز لقب شمس العلما اعطا گردید. هنگامی که خبر پذیرفتن لقب ''سر'' از طرف اقبال انتشار یافت. هیا هوی بزرگی بین مسلمانان شبه قاره برپا شد، زیرا آنان بیم داشتند دولت انگلیس با عطا ی این لقب اقبال را؛ که تنها امید نجابت آنها بود تطمیع کرده باشد، و نتواند آن بیباکی و حقیقت گویی گذشته را ابزار نماید. در مجلات و روزنامه ها اعتراضات شدیدی به اواردشد. بعضی از حسودان و بدگویان وی موقع را نیز مغتنم شمرده او را مورد خرده گیری قراردادند. (اکرام،۱۹۸۲: ۹)

اقبال بلند اقبال :

پروفسور مرزا منور می نویسد: (اقبال) شخصیتی بسیار معروفی بود جهاد او فقط فکری نبود، او یک مجاهد درعمل بود، به مسایل ملت دلبستگی داشت و رهبری می

نمود.“ اقبال از کودکی تا نوجوانی مشغول درس بود حتی درسش را تمام نکرده بود که به تدریس پرداخت و بعد از آن سفری به اروپا داشت، که از آنجا مدرک لیسانس، دکترا و وکالت را به دست آورد. در اروپا تا وقتی که اقامت داشت، از لحاظ فکری همه وقت مشغول کار بود، و وقت برگشت،تفکرو آرمانهای جدیدی را باخود آورد و اینجا رییس بخش فلسفه ی دانشگاه، را به عهده گرفت. و همراهش مشغول کار دادگاه هم بود. به طور عضو مجلس پنجاب انتخاب شد. و درباره فعالیت عضویت مجلس او پروفیسور حق نواز کتاب هم نوشته است. (۲۰۰۳: ۲۵۸)

” در سال ۱۹۲۸م. برای ایراد چند سخنرانی درباره اسلام در شهر مدارس از او دعوت به عمل آمد، که در نتیجه آن شش خطابه به زبان انگلیسی در دکن (جنوب هند) بیان کرد. که به نام ” احیای فکر دینی در اسلام “ معروف می باشد.در شهر بنگلور جلسات پر شکوه از طرف سر اسماعیل میرزا، نخست وزیر میسورو دکتر سبراین، وزیر فرهنگ آن سر زمین، برای سخنرانی های او تشکیل داده شد. دانشگاه میسور نیز جلسه ی فوق العاده ای را برای نطق اقبال ترتیب داد.“ در سال ها ۱۹۳۱ و ۱۹۳۲ .م. به ایتالیا و مصر و فلسطین و فرانسه و اسپانیا سفر کرد. “ در سال ۱۹۳۰ .م. اقبال ریاست حزب مسلم لیگ رادر شهر اله آباد به عهده گرفت و باکمال استعداد و نبوغ شخصی خود، ملت در مانده رادر بحرانی ترین لحظات زندگانی سیاسی و اجتماعی به جانب پیروزی سوق داد. در سال ۱۹۳۱ .م. بنا بر دعوت انگلیس، برای شرکت در کنفرانس میز گرد به انگلستان عزیمت نمود. اینجا سر آغا خان و برخی از اکابرین دیگر دعوتی برای تجلیل از آن شاعر و فیلسوف بزرگ اسلامی ترتیب دادند، که در آن مهاتما گاندی و لرد ریدنگ و بانوسارو جنی نایید و دکتر نکلسون و عده ای دیگر برای دیدار اقبال حضور بهم رسانید. “ (اکرام،۱۹۸۲: ۱۲– ۱۰)

وقتی اقبال ترجمه ی انگلیسی اشعار خوشحان خان را که به قلم میجر راورتی (مستشرق معروف انگلیس) از پشتو صورت گرفته بود، مطالعه کرد تحت تاثیر افکارواقع

شد و احساس کرد که این شخصیت بزرگ باید بیشتر برای مردم جهان شناسایی بشود و به وزیرفرهنگ افغانستان، پیشنهاد کرد تا درباره این نابغه روزگارتحقیقات بیشتری را انجام بدهند و ا ین باعث شد که ارتباط با افغانستان محکم شود. در سال ۱۹۳۳ .م. نادر شاه، پادشاه افغانستان برای مشاوره در تجدید سازمان دانشگاه کابل اقبال را بکشور خود دعوت نمود. اقبال در این مسافرت از شهرهای غزنین و قندهار دیدن کرد، در غزنین مزار حکیم سنایی را زیارت نمود و اشک سیل آسا از دیده بر تربت آن عالی قدر اسلامی نثار کرد. و نیز درخواست نمود تا آثار باقی مانده حکمت کده حکیم سنایی را که در یکی از کوچه های تنگ و تاریک واقع شده بود. به او نشان دهند. " (اکرام، ۱۹۸۲:۴۴– ۴۰)

عده ای از نویسندگان شرقی و غربی مسلمان و غیر مسلمان به اقبال تهمت عدم تقلید عملی به دستورات اسلام زدند ، او را دوستدار وطن نمی دانستند،تضاد او، درفکر و عمل را موضوع ساختند، مشروب خور گفته اند، ولی از حیات و کردار و افکار اقبال روشن است، که او "مرد قلندر" هیچ یک از این عیب ها را نداشت، بلکه این یک توطئه است. دشمنان اسلام و پاکستان، می خواهند این مرد بزرگ تاریخ را کوچک نشان دهند، ولی این کار غیر ممکن است. او در زندگی اش برای تصدیق هیچ کدام از این تهمت ها دلیلی نگذاشته است. او کسی بود که زندگی اش در جهد و تلاش و کوشش سپری شد و مردی بود که در اروپا مسلمان تر و شرقی تر شد، و خودش گفته است که

نه چهوتی مجهـ سـ یورپ مین بهی آداب سحر خیزی

ترجمه: من در اروپا هم آداب سحر خیزی را رها نکردم.

در یکی از نامه هایش، از اروپا، به مهاراجه سر کرشن پرشاد می نویسد: گاهی ساعت چهار و گاهی سه بامداد بلند می شوم و از آن پس نمی خوابم، مگر آنکه گاهی روی سجاده چرتی بزنم. (همان: ۱۸) کسی که سحر خیز باشد ، تهجد گزار باشد و از عشق

مصطفی سرشار. چطور می تواند مشروب بخورد. بلی این قدر بود که او " جو فروش گندم نمای نبود " بلکه سعی می کرد تا تقوی و پارسایی خودش را پنهان کند و دم از رندی و عاشقی می زد. که مردم کم فهم نتیجه ای دیگری را از آن اخذ کرد و به عمق روح اقبال نرسیدند. خودش فرموده است :

آشنای من ز من بیگانه رفت | از خمستانم تهی پیمانه رفت

من شکوه خسروی او را دهم | تخت کسرا زیر پای او نهم

او حدیث دلبری خواهد ز من | رنگ و آب شاعری خواهد ز من

کم نظر بی تابی جانم ندید | آشکارم دید و پنهانم ندید (اقبال: ۱۳۷۶: ۱۸۹)

نماز شبش را ترک نمی کرد. عموما نماز شب را با خشوع و خضوع خاصی می خواند پس از آن با لحن آیاتی از قرآن مجید را تلاوت می کرد . شب ها را آن قدر به عبادت می گذراند که گاهی وقت شام می گذشت. و او مجبور می شد بعضی شب ها گرسنه بخوابد. و این کار او باعث شده بود که دیگر شب ها گرسنه اش نشود و فقط یک فنجان یا کمی بیشتر چایی نمکی کشمیری می نوشید." (جاویداقبال، ۱۹۸۵،ج۱: ۱۳۸) علی بخش می گوید: حقیقت این است که او بسیار کم خواب بود، پابند نماز فجر بود و بعد از نماز مرا صدا می زد، یا دست می زد و می گفت «بیاض و قلمدان مرا بیاور» وقتی من این چیز ها را می آوردم او شعر می نوشت ... در وقت شعر سرودن اکثر قرآن را می خواست، علاوه ی سرودن شعر هم روز چند بار قرآن را می خواست." (۶۵) «اقبال بیشتر کلام خویش را در نیمه شب ها مرتب می کرد، برای به جا آوردن نماز اعیاد حتما به مسجد می رفت . اگر به نماز جماعت نمی رسید تنهایی در آن جا نماز می خواند. " (جاویداقبال، ۱۹۸۵فج۲ :۱۳۹)

وی شغف مخصوصی در تلاوت قرآن حس می کرد و صبحگاهان با آوای دلنشینی قرآن مجید را تلاوت می کرد، اما در آخر عمر به قدری وخیم شده بود و هنگامی که قرآن تلاوت می نمود، آن قدرمی گریست که اشک امانش نمی داد که ادامه دهد. نماز را در خلوت با خضوع و خشوع می خواند و به ظاهر نشان می داد که من غازی گفتار هستم. (همان: ۱۴۳- ۱۴۲)

او نسبت به حضرت نبی اکرم (ص) عشق سر شاری داشت. و حضرت پیغمبر را برای جهان بشریت اسوه کامل می دانست. او را نه تنها از جهت ارادت خود، بلکه از حیثیت جمیع اوصاف بشری، که در ذات او گرد آمده بود بهترین و برگزیده ی بشریت می شناخت. اقبال با وقتی که اسم ختمی المرتبت را می شنید یا آن را در بیتی می خواند، مدت ها می گریست." و در یکی از منزل ثروتمندان شبی مهمان بود و رختخواب بسیار عالی را برای خود مشاهده کرد. به خاطرش آمد که پیغمبر اکرم روی یک بوریای کهنه می خوابید و همین، که به این فکر افتاد، چشمم به چشمه ی اشک مبدل شد و هرگز نپذیرفت که روی آن رختخواب بخوابد. " (اکرام،۱۹۸۲: ۱۹) "تعلق قلبی اقبال با سرور کاینات این قدر عمیق بودکه با ذکر رسول خدا حالتش دگرگون می شد، اگرچه او فورا ضبط می کرد، ولی من چون بارها این حالت او را دیده بودم برای این جلو خودش نگفتم، ولی به کسانی مخصوص گفتم که اگر این مرد عاشق، به زیارت حرم رسول خدا برود زنده بر نخواهد گشت، همانجا خواهدمرد حدث من این بود، دیگرخدایش بهتر می داند. " (۶۹)" به دین اسلام عشق عجیبی داشت، طی نامه ای به خواهر کوچکش نوشت: هنگامی که نگاهی به زندگی گذشته ام می کنم بسیار متاسف می شوم که چرا قمست عمده ی عمرم را در مطالعات فلسفه اروپا تلف کردم. خدا به من نیروی فکری عطا کرده بود. اگر این نیرو در مطالعه و تحقیق دینی صرف می شد لا اقل خدمتی به دین اسلام انجام می دادم. "

در دوران کسالت او، در ایالت حیدر آباد جشن تولد اقبال برگزار گردید و یک چک هزار روپیه باو تقدیم گردید، ولی اقبال آن را نپذیرفت و در جواب گفت: شاید که شما مرا نشناخته اید. " (اکرام،۱۹۸۲: ۲۱– ۲۰) همین طور نخست وزیر ریاست حیدر آباد دکن، سر اکبر حیدری از توشه خانه اش برای علامه اقبال یک چیک یک هزار روپیه ای برای کمک به او فرستاد، اقبال او را بر گرداند. (فتحچوری، ۱۹۹۹: ۲۸)

"هنگامی که برای تحصیلات در کمبریج به سر می برد روزی چند نفر از دوستان او درباره ی مذهب به مباحثه پرداختند، یکی از آنها از اقبال پرسید: چرا همه پیغمبران و بانیان ادیان بدون استثنا در آسیا بر انگیخته شدند و هیچ یک از آنها در اروپا متولد نشدند؟ اقبال در پاسخ گفت: در آغاز خدای متعال و ابلیس هردو مقام خود را در جهان بر گزیدند، خداآسیا را مورد پسند قرار داد و شیطان اروپا را، بنابر این فرستادگان الهی در آسیا مبعوث شدند. او پرسید پس پیغمبران شیطانی چه شدند؟ گفت: این ماکیا ولی و سایر سیاستمداران معروف شما فرستادگان شیطان هستند. " در "جامع اسلامی" واقع در دهلی، در یک سخنرانی گفت : یکی ابلیس را دید که تنها نشسته و سیگار می کشد. او پرسید ای ملعون چرا اینطور راحت نشسته ای، مگر از طغیان و سرکشی خود توبه کردی؟ گفت خیر، کار خودم را به کابینه انگلیس سپرده ام. " (اکرام، ۱۹۸۲: ۱۷– ۱۶)

آثار اقبال:

علم اقتصاد، تاریخ هند، اسرار خودی، رموز بیخودی، پیام مشرق، بانگ درا ، زبور عجم، جاویدنامه، فکر احیای دینی در اسلام، مسافر، بال جبریل، ضرب کلیم، ارمغان حجاز، یاد داشتهای پراکنده، نامه های اقبال به جناح، نامه های اقبال به نام عطیه بیگم، نامه ها

ونوشته های اقبال، انوار اقبال، مقالات اقبال، گفتار اقبال، سخنرانی ها و خطابه های اقبال، مقالات انگلیسی اقبال می باشد.

برخی از آثار اقبال تاکنون منتشر نشده است و اسامی أنها عبارتند از :

۱. تاریخ عالم : به زبان ألمانی برای امتحان زبان آلمانی در ۱۹۰۷ نوشته شده بود.

۲. رساله ی اجتهاد: این رساله را در سال ۱۹۲۵ به انگلیس نوشتند.

۳. سخنرانی هایی که در لندن ایراد نمود: سخنرانی های دوره ی سه ساله تحصیلی اقبال که بیشتر درباره ی اسلام است.

موضوعاتی را که اقبال می خواست بر آن رساله وکتاب و مقاله های بنویسد ولی زندگی فرصت نداد به قرار ذیل می باشند.

۱. منطق الطیر.

۲. سرگذشت قلب و فکر: درباره سر گذشت قلب و فکر خودش می خواست بنویسد .

۳. تاریخ تصوف: اقبال می گوید: ابن جوزی هر چه درباره تصوف نوشته است من تصمیم گرفته ام آن را منتشر سازم و ان شا الله تقریظ مفصلی بر تاریخ تصوف خواهم نوشت.

۴. پیغمبر فراموش شده: اقبال می خواست آن را به شعر آزاد انگلیسی به سبک " انجیل " یا " چنین گفت زرتشت " بنویسد

۵. احیای مقررات فقه اسلامی : طی یک نامه اقبال می نویسد: در این کتاب بخصوص قوانین اسلام را مورد بررسی قرار خواهم داد.

۶. حواشی قرآن مجید: آخرین کتابی است که اقبال نگارش آن را در نظر گرفته بود.

به روایت ازجاوید اقبال قبل از رفتن به اروپا چند اثر نویسندهای خارجی را بزبان اردو و انگلیسی ترجمه کرده بودکه به این قرار است:

۱. نظریه توحید مطلق: نوشته شیخ عبدالکریم الجلیلی ، (انگلیسی).
۲. ترجمه و تلخیص به زبان اردو، نوشته ای تحت عنوان " ارلی پلا نتیبهنتس از " استبس".
۳. ترجمه و تلخیص به زبان اردو و تحت عنوان " پولی تکال اکانومی (اقتصاد سیاسی) از " واکر".
۴. علم الاقتصاد: اولین تحریر او درزبان انگلیسی یک مقاله تحقیقی بودکه در آن درباره انسان کامل تصنیف " الجیلی " بحث شده است. (جاوید اقبال، ۱۹۸۵، ج۲: ۷۲)

واپسین روزهای اقبال:

ای بسا شاعر که بـــعد از مـــرگ زاد چشم خود را بست و چشم ما گشاد

«سال ۱۹۳۴ میلادی به علت بیماری و مشکلات دیگر تقریبا خاتمه زندگی سیاسی اقبال محسوب می شود ولی به قول محمد احمد خان آنچه اقبال در بستر بیماری برای آینده سازی مسلمان، در شبه قاره، انجام داد، آن را یک مورخ، تاریخ مسلمانان این خطه، نمی تواند از نظر دور بدارد.» (جاوید اقبال: ۱۹۸۷، ج۴: ۷۲)

راجع واپسین لحظات اقبال دوست او سید نذیر نیازی می نویسد: برادر بزرگش شیخ عطا محمد سعی کرد تا چند کلمه تسلی به او بگوید ولی حضرت علامه اقبال برای تسکین خاطر شیخ عطا محمد گفت : من مسلمان هستم ، از مرگ نمی ترسم، و بعد از او این بیت خودش را خواند

نشان مرد حق دیگر چه گویم چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

(اقبال،۱۹۸۷: ۷۱۹)

اقبال در زندگی اش خواسته بود که عمر او دراز تر از عمر رسول خدا (ص) نباشدو خدای متعال دعای این عاشق حقیقی رسول خدا را مستجاب نمود، رسول خدا در سن ۶۳ سالگی چشم از جهان بسته بودو همچنین اقبال از لحاظ سال هجری که تولدش ۳ ذی

قعده سال ۱۲۹۴هـ و رحلتش ۲۰ صفر سال ۱۳۵۷ است. شست دو سال و سه ماه و ۱۷ روز عمر کرده است. یعنی در سن ۶۳ سالگی از این دار فانی رحلت کرد. بگفته ی خوداقبال:

کی محمد سے وفا تو نے تو هم تیـــــریـ هین

یه جهان چیز هـ کیا لوح و قلم تیریـ هین (۹۴)

ترجمه: اگر بامحمد وفا دار ماندی من (خدا) برای تو هستم/ این جهان که چیزی نیست (حتی) لوح و قلم هم برای تو خواهند بود.(اقبال: ۲۰۰۵)

منابع

- اکرام، سید محمد (۱۹۸۲)**اقبال در راه مولوی** ، نگارش، اقبال اکادمی پاکستان چاپ دوم.
- فتحپوری، فرمان (۱۹۹۹) **اقبال سب کیلئے** ، شعبه تصنیف و تالیف- کراچی یونیورستی، کراچی، طبع ثانی.
- شین، گیوساپ (۲۰۰۲) **اقبال شاعر شهیر شرق** ، شعبه اقبالیات، دانشگاه پنجاب، لاهور.
- شادروان، حسن (۱۳۷۱) **اقبال شناسی**، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی،چاپ اول ، تهران.
- اختر، محمد سلیم (۱۳۷۷) **اقبال شناسی**. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول. تهران .
- صابر، ایوب (۲۰۰۳) **اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جایزه**، انستی تیوت آف اقبال استدیز، لاهور.
- ندوی ، عبد السلام (١٣٦٣)**اقبال کامل**، الفیصل، لاهور، اگست.

- هاشمی، داکتر رفیع الدین (۲۰۰۲) **اقبالیات کے سوسال** ، و دیگران. اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد .

- اقبال، جاوید (۱۹۸۷) **جاویدان اقبال (جلد اول)**، ترجمه و تحشیه: دکتر شهیندخت کامران مقدم (صفیاری) لاهور: اکادمی پاکستان.

- لاهور (۱۹۸۵) **جاویدان اقبال** (جلد دوم).

- لاهور (۱۹۸۶) **جاویدان اقبال (جلد سوم)**.

- لاهور (۱۹۸۷) **جاویدان اقبال (جلد چهارم)**.

- احمدی، احمد (۱۳۴۹) **دانای راز**،مشهد: زوار.

- سالک، عبد المجید (۱۹۸۳) **ذکر اقبال**، بزم اقبال لاهور، طبع دوم.

- عرفانی ، خواجه عبدالحمید (۱۳۳۲)**رومی عصر**، تهران :کانون معرفت.

- اقبال، جاوید (۲۰۰۸)**زنده رود** ، سنگ میل پبلیکیشنز لاهور: اقبال اکادمی.

- درانی، زید (۲۰۰۲) **فلسفه ولایت اور اقبال** ، قرآن و عترت ترست بلوچستان .

-اقبال، محمد(۱۳۷۶)**کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، بامقدمه احمد سروش، تهران: انتشارات سنایی.

- اقبال، محمد (اردو) (۲۰۰۵)**کلیات اقبال** مرتب - احمد رضا، لاهور: اداره اهل قلم.

- اقبال، محمد (اردو)(۱۹۹۴) **کلیات اقبال**، لاهور: اقبال اکادمی پاکستان .

- مولانا، جلال الدین (۱۳۸۰) **مثنوی معنوی**، تصحیح قوام الدین خرمشاهی،تهران: انتشارات دوستان.

شهناز فلاحتی کهخا ژاله

سیده صفرا حسینی نیا

کارشناسان ارشد زبان و ادبیات فارسی و دبیران آموزش و پرورش

گزیده ای از واژه های نجومی در شعر اقبال

چکیده

اقبال لاهوری از شاعران متفکر و فیلسوفان پرآوازه ی مسلمان در عصر حاضر است. شخصیت بیدار دل اقبال را باید مرهون اندیشه ی بلند و تفکر دینی او دانست. او در هر نوع قالب شعری طبع آزمایی کرده، ولی آنچه از اقسام شعر مورد توجه بیشتر شاعر قرار گرفته غزل و دوبیتی و مثنوی است. وی در همه ی قالبهای شعری با واژه های نجومی همچون ستارگان و سیارات و زمین و آسمان و .... بسیار بازی نموده و در اکثر بیت ها به آنها اشاراتی داشته است. در این مقاله به بازکاوی برخی از تجلیات و افکار نجومی در شعر اقبال پرداخته ایم که نشان می دهد این عالم فرزانه علاوه بر چیرگی بر شعر و علوم متداول زمان خود در هیأت و نجوم نیز دستی توانا داشته است.

واژگان کلیدی : اقبال، نجوم، شعر .

مقدمه

ستارگان را می توان از اولین پدیده هایی دانست که بشر کنجکاو و حقیقت جو را در سکوت و تنهایی شب به دیدن خود دعوت کرده است با تعمق در متون نظم و نثر فارسی به اصطلاحاتی نجومی بر می خوریم که شاعران و نویسندگان دوره های گذشته هر یک با هدف خاصی آنها را در نوشته های خود وارد کرده اند گاهی هدف آنها نشان دادن آگاهی و دانش خود از این علم بوده است و گاهی چیزهای خرافی و اساطیری و باورهای عامیانه در خصوص آسمان و موجودات آسمانی سبب تأثیر این علم در ادب فارسی شده و باعث به وجود آوردن توضیحات، کنایات، تشبیهات و .... گوناگون در شعر و نثر فارسی شده است. بالاترین تبلور این علم را می توان در آثار فرهیختگانی چون ابوریحان بیرونی ، خواجه نصیر الدین طوسی ، رازی و شاعرانی چون حافظ، سعدی، خاقانی و ... کرد.

اقبال نیز در انواع شعریش به نجوم پرداخته و واژه های ستاره و سیاره و زمین و آسمان و ... را در ابیاتش به کار برده است. از بین این موارد بیشتر از همه به ماه و خورشید و زمین و آسمان تأکید داشته و در توضیحات خود ماه و خورشید و انجم را نشانه ی برتری و پیروزی دانسته ولی همه ی اینها را در مقایسه با مقام انسان کم ارزش شمرده است. رشد فکری و به عنوان تلاش علامه اقبال در جهت احیای نهضت اسلامی و تفکر مذهبی چشمگیر است و وی از شعرش بعنوان وسیله ای برای تحقق این آرمان استفاده کرده است.

آفتاب

آفتاب : آب + تاب ،جرم روشن گرما بخش ،خورشید ،شمس ،مهر (۱۳۶۲: ذیل آفتاب معین) . خورشید سیاره ای که گرد مرکز عالم و زمین می گردد و در هیئت جدید

جسم مرکزی منظومه ی شمسی است ...خورشید نخستین کره آسمانی است که در ابتدای طلوع تمدن توجه ساکنان زمین را بخود جلب کرده است که منجر به مهر دوستی در ایران و هند و مصر و بسی دیگر از نقاط جهان شده است .در شعر فارسی خورشید مظهر عظمت و زیبایی، درخشندگی و بلندی و قهر و تصمیم و سود بخشی و سرعت است (مصفا،۱۳۸۱ : ۲۴۰).

نا گفته پیداست که ماه و خورشید و خیل و حشم آنها ، از ابزار تصویر سازی شاعران است و حتی در آثار نخستین سخن سرایان زبان فارسی نور افشانی می کنند و سوسو می زنند اما دانش نجوم به معنای علمی آن اندک اندک از سده ی چهارم هجری و از قرن پنجم به بعد به شکلی فراگیر در ادب فارسی راه یافته است (ماهیار ، ۱۳۸۲: ۱۲۹). اقبال نیز انسان ها را مخاطب قرار داده و می گوید همچون خورشید بتاب تا جاودانه شوی:

در جهان روشن تر از خورشـــــید شو　　　صـــاحب تــابـــانــی جاوید شو

(اقبال، ۱۳۸۴)

و خود نیز با خورشید و آفتاب الفتی پند آموز داشته است :

تافتــــن از آفتــــاب آمــــوختم　　　خـــاکـــدان مـــرده ای افـــروختم

(اقبال، ۱۳۸۴)

اقبال جهان را بی ارزش و پوچ می بیند و دنیا را شایسته ی ماه و خورشید نمی بیند :

این جهان شایان مهر و ماه نیست — این جهان از نور جان آگاه نیست

(اقبال، ۱۳۸۴)

و در این ابیات با اجرام آسمانی و پدیده ها صحبت کرده و دنیا را پوچ تلقی می کند :

ای نجوم ای ماهتاب ای آفتاب — ای قلم ای لوح محفوظ ای کتاب

ای بتان ابیض ای لردان غرب — ای جهان در بغل بی حرب و ضرب

این جهان بی ابتدا بی انتها است — بنده ی غدار را مولا کجاست ؟

(اقبال، ۱۳۸۴)

اقبال همچون شاعران دیگر از تناسب بین آفتاب و لعل نیز استفاده کرده است :

گفت هنگام طلوع خاور است — آفتاب تازه او را در بر است

لعل ها از سنگ ره آید برون — یوسفان او ز چه آید برون

(اقبال، ۱۳۸۴)

در نجوم احکامی از میان فلزات ، گران بها ترین آنها یعنی زر به خورشید منسوب است و تکوین زر را در خاک بر اثر پرتو خورشید می دانستند بدان حد که از آفتاب گاهی با صفت زر گر چرخ در شعر یاد شده است (مصفا،۱۳۸۱ : ۲۵۶) .

به اعتقاد قدما ذراتی که در هوا سرگردانند به طرف خورشید صعود کرده، جذب آن می شوند. در زبان شاعران ذره، رقص کنان به طرف خورشید می رود و برای رسیدن به خورشید به سوی نور و روزن (پنجره) می رود و در دل هر ذره خورشیدی است (شمیسا ، ۱۳۷۷ : ۵۰۷) :

گشودم از رخ معنی نقابی — به دست ذره دادم آفتابی

(اقبال،
۱۳۸۴)

ذره خورشید آشنا از سایه اش — قیمت هستی گران از مایه اش

(اقبال ، ۱۳۸۴)

ابیاتی که اقبال در آنها به آفتاب و معانی دیگر آن اشاره کرده است در صفحات زیر آمده است: ۵۷ ، ۶۲ ، ۹۸ ، ۱۰۲ ، ۱۰۵ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۲۱ ، ۱۱۷ ، ۱۴۲ ، ۱۴۴ ، ۱۵۰ ، ۱۵۲ ، ۱۶۳ ، ۱۷۳ ، ۱۸۹ ، ۲۳۸ ، ۲۴۸ ، ۲۵۹ ، ۲۶۶ ، ۳۰۲ ، ۳۰۵ ، ۳۰۷ ، ۳۰۸ ، ۳۱۸ ، ۳۲۰ ، ۳۳۴ ، ۳۴۲ ، ۴۸۸ ، ۳۸۲ ، ۴۶۳ ، ۴۶۷ ، ۴۷۲ ، ۴۷۴ ، ۴۷۷ ، ۴۷۹.

اختر

بر وزن افسر ،رایت و علم را گویند و به معنی بخت و طالع هم هست و کوکب و ستاره را نیز گویند و به معنی فال و شگون هم آمده است . نام یکی از منازل قمر است (تبریزی، ۱۳۸۹، ذیل اختر) اجرام سماوی هستند که از نظر ماهیت شبیه خورشیدند ،بسیار گرم و جرم آنها زیاد است وانرژی خود را از واکنش های گرمایی هسته ای تأمین می کنند.(مصفا ،۱۳۸۱: ۳۷۱)

اقبال از اختر با نام های دیگرش همچون انجم ، کوکب ، کوکب تقدیر و ستاره .... در اشعارش استفاده نموده است. او درباره ی آفرینش انسان می گوید که ارزش او به حدی است که ستارگان بر او سجود نمودند :

برخیز که آدم را هنگام نمود آمد   این مشت غباری را انجم به سجود آمد

(اقبال، ۱۳۸۴)

در بیت زیر به بخت و اقبال اشاره نموده است :

فروغ خاکیان از نوریان افزون شود روزی   زمین از کوکب تقدیر ما گردون شود روزی

(اقبال،۱۳۸۴ :۱۶۱)

و در این بیت آن را به معنی بدبخت و بد اقبال به کار برده است :

یکی به غمکده ی من گذر کن و بنگر   ستاره سوخته ای کیمیا گری داند

ابیاتی که اقبال در آنها به اختر و معانی آن اشاره کرده است در صفحات : ۸۴ ، ۱۰۳، ۱۰۵ ، ۱۱۳، ۱۴۱، ۱۴۲ ، ۱۴۵، ۱۵۳ ، ۱۶۲، ۱۶۳ ، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱ ، ۲۴۶، ۳۸۰ ، ۳۹۸ ، ۴۸۵ ، ۵۰۰ کلیات آمده است.

کهکشان

کهکشان مخفف کاهکشان است راه مانند روشن آسمان که شبها دیده می شود و نام عربی آن مجره و کهکشان مخفف آن است . به جهت شباهت به کاه چنان نامیده شده است (داعی الاسلام، ۱۳۴۲: ذیل کهکشان). کهکشان یا کاهکشان شباهتی به کاه ریخته دارد عربی آن مجره و شکلی راهی است که شب ها در آسمان پدید می آید و عوام آن را راه مکه می گویند (مصفا ، ۱۳۸۱ : ۶۴۱) . در افسانه های یونان قدیم کهکشان را جای پای خدایانی می دانستند که بر آسمان عبور می کنند و نیز راهی بوده که مؤمنان را به بهشت می برد ،مصریان آن را رودی تصور می کردند که ارواح فراعنه در آن قایقرانی می کنند (مصفا، ۱۳۸۱ : ۶۴۱-۶۴۲).

کهکشان ها عبارتند از کهکشان راه شیری که مجموعاً تقریباً ده و به قولی یازده ستاره است که خورشید نیز در میان آنها ست . این کهکشان دارای ساختمانی تقریباً به صورت صفحه مارپیچی است و منظومه ی شمسی نزدیک مرکز این صفحه است(مصفا ، ۱۳۸۱ : ۶۴۱). اقبال واژه ی کهکشان را در بسیاری در ابیات خود به کار برده است و در بیت زیر آن را به طناب تشبیه کرده است :

عشق ز پا در آورد خیمه ی شش جهات را دست دراز مـــی کند تا به طنـاب کهکشان

(اقبال، ۱۳۸۴)

در بیت زیر نیز کهکشان را به جویبار مانند کرده است :

رود سیمـــاب انـــــدر آن وادی روان خـــم به خـــم مانند جـــوی کهکشـان

(اقبال، ۱۳۸۴)

ابیاتی که اقبال در آنها به کهکشان اشاره کرده است در صفحات (۱۲۸ ، ۱۴۷ ، ۱۵۳ ، ۱۶۲ ، ۳۰۱) آمده است.

نگــاه ما به گریبــان کهکشان افتاد　　جنــون ما زکجا شورهای و هو ز کجاست

(اقبال، ۱۳۸۴)

نگـــاه از مه و پروین بلند تر دارند　　که آشیـــــان به گـــریبان کهکشان ننهنـد

(اقبال، ۱۳۸۴)

پروین

ثریا، پرو ،پرن ،پروز ،پرویز ،پرند ،پارند ، نام های فارسی دیگر پروین است در اوستا به صورت پئوایریه آئینی(paoiryaeini) آمده است و عربی آن ثریا مصغر ثروی است به معنی زن بسیار مال و از ثروت مشتق است و تصغیر ثریا به علت خردی ستارگان آن می باشد. ستارگان ثریا را شش تا هفت عدد دانسته اند که با چشم بدون سلاح می توان دید. در باورهای کهن عامیانه پروین نمودار جمعیت است به خلاف دب اکبر بنات النعش که نشانه ی تفرقه و پریشانی فکری و کم شدن قوای بدنی تصور شده است .پروین را شاعران فارسی به اشک و دندان و گوهر ...مانند کرده اند.(مصفا،۱۳۸۱: ۱۰۲ – ۱۰۴) و یا با رعایت تناسب و نیز اعنات آن را با برخی از ستارگان و صورت های فلکی در شعر همراه آوردنده اند :

این زمین و آسمان ملک خدا ست　　این مـــه و پـــروین همـه میراث ماست

(اقبال، ۱۳۸۴)

در شب سوم ماه با ثریا مقارن می شود که آن وقت زمستان تمام شده است (مصفا ، ۱۳۸۱ : ۱۰۲) و در ابیات زیر از واژه ی ثریا استفاده می کند :

خـــاک را اوج ثـریا مـــی دهـــد　　قطره را پهنـــای دریـــا مـــی دهـــد

(اقبال، ۱۳۸۴)

از طلسم دوش و فـــردا بگـــذرم　　از مـــه و مهـــرو ثـــریـــا بگـــذرم

(اقبال، ۱۳۸۴)

ابیاتی که اقبال در آنها به پروین و ثریا اشاره کرده است در صفحات ۱۴۷ ، ۱۴۹ ، ۱۸۲، ۲۷۷ ، ۴۶۱ ، ۴۷۴ آمده است.

زهره

زهره یا ناهید از سیارات منظومه ی شمسی است که مدار آن بین عطارد و زمین است (مصفا ۳۴۵:۱۳۸۱)، دومین ستاره ی منظومه ی شمسی است. قدما سکان او را در سومین فلک می دانستند. ستاره ای بوده است سعید و آن را سعد اصغر می دانستند (گوهرین ،۱۳۶۷:ج ۲۰۰/۵)اقبال در مورد وصف آدم در حضور باریتعالی در صبح قیامت به بیت ذیل اشاره داشته است:

زهره گـــرفتار مـــن ،مـــاه پرستار مـن   عقل کـــلان کار من بهر جهان دار و گیر

(اقبال، ۱۳۸۴)

در روزگاران کهن زهره یا ناهید را ایزد موسیقی و سرپرست رامشگران و خنیا گران می شمرده اند و کارها و صفات گروه نوازندگان و خوانندگان و بازیگران را جلوه ای از صفات بی شمار او می دانسته اند (یا حقی ،۲۳۲:۱۳۶۹).

گفت این نیست کلیسا که بیابی در وی   صحبت دخترک زهره وش و نای و سرود

(اقبال، ۱۳۸۴)

از بروج ، ثور و میزان از اقالیم ، اقلیم پنجم و از روزهای هفته ، جمعه را متعلق به زهره می دانند (مصفا ، ۱۳۸۱ : ۳۴۸) ابیاتی که اقبال در آنها به زهره آن اشاره کرده است در صفحات (۲۳۸ ، ۲۹۳ ، ۳۴۸) آمده است. زهره، دو خانه دارد یکی ثور و دیگری میزان و جای او به فلک سوم است و رنگ او سپید و اقلیم ماوراء النهر حواله به اوست و نیز نام زنی که هاروت و ماروت شیفته او بودند (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل زهره)

ماه :

منزل ماه: فرود آمدن (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل ماه). اعراب بادیه برای ضبط فصول و مواقع سال و محاسبه حرکت ،ماه و آفتاب بدینگونه وضع منازل قمر کرده اند که از یک دوره ی هلالی ماه یعنی سی شبانه روز دو روز تحت الشعاع را کم کرده و برای بیست

و هشت باقی ۲۸ منزل از کواکب ثابته ی اطراف منطقه البروج نشان گذارده ،دوره ی فلک را بیست و هشت نموده اند .این بخش ها مساوی نیست اما به تقریب آن را برابر گرفته اند(بیرونی ،۱۳۵۲:۱۰۶).

مـــاه از مـــا دور و بـــا مـا آشناست   این نخستیـــن منـــزل انـــدر راه مـاست
(اقبال، ۱۳۸۴)

ابوریحان در التفهیم تعداد منازل قمر (ماه) را بنا به عقیده ی هندوان بیست و هفت و به عقیده ی تازیان بیست و هشت بیان کرده است که عبارتند از : شرطین ،بطین ، ثریا ،دبران ،هقعه ،هنعه ،ذراع ،نثره ،طرف ،جبهه ،زبره ،صرفه ،عوا ،سماک اعزل ،غفر ،زبانی ،الکیل ،قلب،شوله ،نعایم بلده ،سعد ذابح ،سعد بلع ،سعد السعود ،سعد الاخبیه ،فرغ نخستین ،فرغ دوم ،بطن الحوت (همان : ۱۰۶ – ۱۱۳) .

مه و انجم از تو دارد گله ها شنیده باشی   که به خاک تیره ی ما زده ای شرار خود را
(اقبال، ۱۳۸۴)

در مورد بندگی کردن وتحمل سختی ها ابیات بسیار ارزنده ای دارند که به بیتی از آن اشاره می کنیم :

گفت بـــا یزدان مـه گیتـــی فـــــروز   تاب مـــن شـــب را کنـــد مـــانـند روز
(اقبال، ۱۳۸۴)

اقبال با نام های قمر ، هلال و ماه تمام نیز ابیاتی دارد که بیت زیر نمونه ای از آن است:

برخود نظر گشا ز تهـی دامنی مـرنج   در سینـــــه ی تــو مــاه تمـامی نهاده اند
(اقبال، ۱۳۸۴)

اقبال عارف بود و در ابیات زیر به شق القمر که از معجزات پیامبر است اشاره کرده است :

آن کــه مهتـــاب از سر انگشتش دو نیم   رحـــمت او عـــام و اخـــلاقش عظیـم
(اقبال، ۱۳۸۴)

پنجه ی او پنجه ی حق می شود ماه از انگشت او شق می شود

(اقبال، ۱۳۸۴)

بقیه ی ابیات در مورد ماه در صفحات ۴۴ ، ۱۱۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۱۵۳ ، ۱۵۷ ، ۱۷۷ ، ۲۳۵ ، ۲۴۶ ، ۲۴۷ ، ۳۰۶ ، ۳۱۷ ، ۳۱۸ ، ۳۴۸ ، ۳۶۳ ، ۴۲۱ ، ۴۸۱ ، ۴۸۲ ، ۴۸۳ ، ۴۸۵ آمده است.

فلک

چرخ ودورآسمان را فلک گویند و سماوات را نیز منجمان افلاک نامیده وبه عقیده ی ایشان تمام آسمان وافلاک در حال دوران وگردش.(مصفا:۱۳۸۱: ۵۶۳)

هر که از قید جهات آزاد شد چون فلک در شش جهت آباد شد

(اقبال، ۱۳۸۴)

فلک جسمی است همانند کره که در مکان خویش می گردد .داخل فلک چیزهایی باشد که ذاتاً حرکتی خلاف حرکت آن دارند ،مانیز داخل آن هستیم .به آن فلک گویند زیرا حرکاتش همانند حرکت فلکه ی دوک باشد فیلسوفان آن را « اثیر » گویند . (قیطرانی ، ۱۳۸۴، ۴۳)

تو از این نه آسمان ترسی نداری ؟مترس از فراخنای جهان ترسی؟مترس

(اقبال، ۱۳۸۴)

آن سوی نه آسمان رفتیم ما پیش مرگ ناگهان رفتیم ما

(اقبال، ۱۳۸۴)

فلک نهم فوق فلک ثوابت است و افلاک زیرین خود را از مشرق به مغرب حرکت می دهد. (مصفا، ۱۳۸۱ : ۵۶۷) ابوریحان در توصیف فلک و حرکت آن گفته است:«فلک جسمی است چون گوی گردنده اندر جای خویش واندر میان او چیزهاست که حرکت ایشان به سرشت خویش به خلاف حرکت فلک است وما اندر میان اوییم واورا فلک نام کردند جهش افلاک است...فلک هارا هشت گویند یکی بر

دیگری پیچیده ، همچون توی های پیاز وخردترین فلک ها آن است که به ما نزدیکتر است وماه اندرو رود وهمی برآید و فرو د آید .»و همچنین کره دوم که زبر وی همی گردد عطارد،سومی زهره ،چهارم آن آفتاب ،پنجم مریخ،ششم مشتری وهفتم آن زحل وزبراین هم گویی است ستارگان بیابانی را که ثابته خوانند ایشان را یعنی ایستاده (بیرونی ،۱۳۵۲: ۵۶) . در توصیف خداوند :

زمین و آسمـــان و چـــار ســـو نیست　　　در ایـــن عـــالم بجز الله هو نیست

(اقبال، ۱۳۸۴)

این زمیـــن و آسمان ملک خـــدا ست　　　این مـه و پروین همه میراث ماست

(اقبال، ۱۳۸۴)

نام دیگر فلک افلاک = فلک اطلس ،فلک مجدد جهات است (مصفا ،۱۳۸۱: ۵۰۷).

گروهی از انسان ها بالای هشت فلک را فلک نهمی در نظر گیرند که ساکن و بی حرکت است هندی ها آن را « بر.هماند » خوانند .پس چون محرک اول ،متحرک نیست ، آن را فلک ثابت دانند اما چون جسمانی نیست نهمین فلک نیز نباشد (قیطرانی ،۱۳۸۴، ۴۴)

چـــون زمیـــن و آسمـان را طی کنـــی　　　این جهـــان و آن جهان را طی کنی

(اقبال، ۱۳۸۴)

در این صفحات کلیات به فلک آسمان اشاره شده است ۳۰۶ ، ۳۱۷ ، ۳۱۸ ، ۳۸۲ ، ۳۹۹، ۵۰۲ ، ۳۱۱ ، ۹۴ .

نتیجه

با توجه به مطالعه ی کلیات اقبال لاهوری چنین استنباط می شود که چون شاعر مسلمان بوده است به انسان ها پیام می دهد که از تجمل گرایی، برتری دنیای مادی و عدم رعایت عدالت بپرهیزند زیرا که تمامی اجرام آسمانی و زمینی هیچ کدام پایدار نیست و آنچه باقی و جاوید است خداوند است. از نظر او آنچه اهمیت دارد

قدرت لایزالی حق و پروردگار بوده به همین دلیل به آفرینش آسمان و زمین اشاره نمود، اما آفرینش انسان (آدم) را از همه آن ها برتر دانسته است. ماه با آن همه عظمت را در توصیف پیامبر(ص) ناچیز دانسته که به اذن خدا به اشاره ی انگشت مبارک پیامبر به دو نیم می شود. انجم و تمامی ستارگان را سجده کننده ی حضرت آدم دانسته با وجود این که از مشتی خاک آفریده شده است. ولی از نظر مقام بالاتر از همه ی آنچه در آسمان و زمین فلک الافلاک می باشد، دانسته اند. با تعمق در ابیات اقبال در می یابیم که او زندگی را جد و جهد و تلاش مداوم می نامد و علاوه بر مهارت در انواع فنون و علوم در نجوم نیز تبحر داشته است.

منابع

۱- اقبال لاهوری، مجد ، (۱۳۸۴)**کلیات اقبال لاهوری**، اکبریان راد، عبدالله، چاپ اول ، تهران: انتشارات پیام

۲- تبریزی ، محمد حسین بن خلف تبریزی متخلص به برهان ، (۱۳۷۹) برهان قاطع ، به اهتمام محمد معین تهران : انتشارات امیر کبیر

۳- داعی الاسلام ، سید محمد علی ، (۱۳۶۲) ، **فرهنگ نظام** ۵ جلد ، شرکت دانش ، چ دوم

۴- دهخدا ، علی اکبر ، (۱۳۷۷) **لغت نامه** . چاپ دوم . تهران : انتشارات دانشگاه تهران

۵- شمیسا ، سیروس ، (۱۳۷۷) **فرهنگ اشارات ۲** جلد ، تهران : انتشارات فردوسی

۶- قیطرانی ، ولی ، (۱۳۸۴) **نجوم به روایت بیرونی** ، چاپ اول ، تهران ، انتشارات : موسسه فرهنگی اهل قلم

۷- گوهرین ، سید صادق ،(۱۳۶۷) **فرهنگ لغات و تعبیرات** مثنوی ۵ جلد ، تهران : انشارات زوار

۸- ماهیار ، عباس (۱۳۸۲) **شرح مشکلات خاقانی** . دفتر یکم . ثری تاثریا . چاپ اول . تهران مرکز نشر دانشگاهی

۹- مصفا ، ابوالفضل ، (۱۳۸۱) : **فرهنگ اصطلاحات نجومی** ، تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۰- یاحقی ، محمد جعفر ، (۱۳۶۹) : **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی**. چاپ اول . تهران : انتشارات سروش

دکتر محمدکاظم کهدویی
دانشیارگروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

محورهای اندیشگی اقبال

چکیده

علامــه اقبــال لاهــوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸م. / ۱۲۵۶-۱۳۱۷ش.) در خــانواده ای مسلمان و مذهبی به دنیا آمد، از همان دوران کودکی به ادای فرایض اسلامی مقید بـود؛ بویژه اینکه مدت سه سال تحت تعلیم مولوی میرسید حسن قـرار داشـت کـه از علـوم اسلامی و عرفان و تصوف، و همچنین علوم جدید، بهره ای کامل داشت.

اقبال آیات قرآنی و احادیث نبوی و عرفان اسلامی را فرا گرفت و با اندیـشه هـایی چون وحدت وجود ، تفکر اشراقی، اتحاد و حلول و... مأنوس شد و چون بـرای ادامـه تحصیل به غرب رفت، با اندیشه های فلاسفه جدیدی چون فیخته، نیچه، مک تاگارت، کانت وهگل و ... آشنا شد. ایده آلیـسم و نهیلیـسم را نیـز فهمیـد، امـا بیـنش و اعتقـاد اسلامی که مرکوز ذهن او بود، ذهن و اندیشه ی او را به سوی حقایق دینـی و اسـلامی سوق داد و به اصل خویش باز گرداند؛ واندیشه های مختلفی کـه از جانـب فلاسـفه ی غرب مطرح شد، او را فریفته نکرد؛ بلکه بـه اصـول و قـوانین و ارزش هـای شـرقی و اسلامی پایبندتر ساخت؛ بدین سبب او را می توان مصداق واقعی «سیروا فی الارض» و «یستمعون القول فیتّبعون احسنه» دانست.

در این مقاله سعی خواهد شد تا با بررسی سیر تفکرات اقبال، محورهای اندیـشگی او در منظومه ی«گلشن راز جدید» با توجه به «گلشن رازِ شبستری» نمایانده شود .

واژگان کلیدی : اقبال، گلشن راز، وحدت وجود، نیچه، شبستری.

مقدمه

علامه اقبال لاهوری در نوامبر ۱۸۷۷ م. برابر با آبان‌مـاه ۱۲۵۶ هــ.ش در سـیالکوت پنجاب به دنیا آمد. از دوران کودکی نماز می‌خواند و روزه می‌گرفـت و صـبحگاهان بـا

آوای دلپذیر خود قرآن مجید را تـلاوت مـی‌کـرد (اقبـال، ۱۹۸۵م: ۱۳۸)، در ۱۸۹۷ م. مدرک لیسانس خود را با درجه ی ممتاز به دست آورد و در ۱۸۹۹ فوق لیسانس خـود را در رشته ی فلسفه گرفت (همان، ص ۶-۱۵۴).

اقبال در ۱۹۰۵ م. به توصیه ی سِرتوماس آرنولد، برای ادامه ی تحـصیل بـه دانـشگاه کمبریج رفت و در رشـته ی فلـسفه، ادامـه تحـصیل داد و در سـال ۱۹۰۷ م. رسـاله ی دکتری خود را با عنوان «سیر فلسفه مابعدالطبیعه در ایران» بـه رشـته ی تحریـر درآورد (همان، ج۱، ص ۸۰). از ۱۹۲۶ به کارهای سیاسـی پرداخـت و وارد مجلـس شـده، در ۱۹۳۳ م. برای تأسیس دانشگاه جدید در کابل و انتقال دانشکده ی اسلامی پیـشاور، بـه افغانستان رفت. در ۱۹۳۳ م. همچنین پس از بازگشت از افغانستان، دانشگاه پنجاب، بـه او دکترای افتخاری داد. در ۱۹۳۴ م. بیمار شد و سرانجام در ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ م. مطـابق با اول اردیبهشت سال ۱۳۱۷ در ۶۱ سالگی درگذشـت و در مـسجد شـاهی لاهـور بـه خاک سپرده شد.

آن علامه بزرگوار، در خصوص انـسان، جامعـه، اخـلاق، دیـن، و...، اندیـشه هـایی داشت که قابل توجه بود. مسلمانی که می توان او را مصداقی از آیه شریفه«*فَبَشِّر عِبادِ الَّذین یَستَمِعُونَ القَولَ فَیَتَّبِعُونَ اَحسَنَهُ*»(الزمر، ۱۸) دانست. مسلمانی که با اندیـشه هـا و تفکرات دینی، همراه با تبحّر در علم و فلسفه جدید، راهی دیار غرب شد، اندیشه ها و شیوه های فلاسفه ی آن روزگار را مطالعه و بررسی کـرد و اگرچـه شـیوه هـای تفکـر پدیدآمده پس از جنگ جهانی اول در اروپا، که مخصوصاً انسان گرایـی صِـرف و مـاده پرستی و پوچیگری را ترویج می داد، بر اقبال بی تاثیر نبـود؛ امـا او شـکل و قـالبی نـو بدانها داد و نه تنها مجذوب تفکـرات نهیلیـستی، اگزیستانسیالیـستی، ماتریالیـستی، و... نشد، بلکه به نقد آن پرداخت و به اندیشه های انسان مدارانـه، کـه غـرب آن روز را در حال تسخیر کردن بود، رنگ و بوی اسلامی داد و بر اساس معیارهای دینی، و بـر پایـه خداگرایی به نشر یا ردّ و قبول آن همت گماشت.

فلسفه ی خودی

«خودی» در دیدگاه اقبال، یعنی دریافت نیروی خود یا نیروی درون؛ به عبارت دیگر «خودی» یعنی خودآگاهی و شناخت استعداد های فرد و تسلط بر آنها، نظریه «خودی» توصیه به اتکا به خود است. و در ابعاد اخلاق، با مفاهیمی چون «عزت نفس» و «اتکا به نفس» خویشاوند به شمار می آید.

پیکر هستی ز آثار **خودی** است	هر چه می‌بینی ز اسرار **خودی**
خویشتن را چون **خودی** بیدار کرد	آشکارا عالم پندار کرد
صد جهان پوشیده اندر ذات او	غیر او پیداست از اثبات او

(اقبال،۱۳۶۱: ۹۳)

«**خودی**» مفهومی است که محور تفکرات اقبال را شکل می‌دهد و می‌توان آن را تا حدودی، با تعریفی که از «**نفس**» در فلسفه شده است، نزدیک دانست. این **خودی**، همان وجدان است، وجدانی که خودآگاهی و خودشناسی از امتیازات اوست. اقبال، گاهی از آن به «**خودی**» و گاهی به «**حیات**» تعبیر می‌کند و مشخصات اصلی آن هم «**عشق**» است و فقط به وسیله ی عشق است که **خودی**، تمام موجودیت هایش را جلوه می‌دهد و خود را به حد کمال می‌رساند. (احمددار، ۱۳۶۸ پاورقی: ۲۹)

نقطه ی نوری که نام او **خودی**	زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر	زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
فطرت او آتش اندوزد ز عشق	عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست	اصل عشق از آب و بادو خاک

(اقبال، ۱۳۶۱: ۹۶)

حلاوتی که «**خودی**» نزد اقبال دارد، به منزله ی انگبین است، و آن را از واردات قلبی می‌داند. وی می‌کوشد چنین تجربه‌ای را که خود به دست آورده، همچون بیشتر موارد در اشعار خود، به دیگران انتقال بدهد؛ چنانکه می‌گوید:

«مرا ذوق **خودی** چون انگبین است چه گویم واردات من همین است
نخستین کیف او را آزمودم دگر بر خاوران قسمت نمودم»
(همان: ۲۰۴)

«**خودی**» حقیقتی است که **هست و هسته ی** مرکزی شخصیت ماست. «**خودی**» یعنی خودآگاهی و خودیابی و خودشدن در همان دو بعد خودآگاهی انسانی و خودآگاهی اجتماعی – تاریخی؛ یعنی درک خویش و درک هستی و زمان اجتماعی و زمان تاریخی و درک رابطه با هستی و جامعه و تاریخ و درک وضعیت و نقش و تکلیف در هستی و در جامعه و تاریخ (ستوده،۱۳۶۵: ۴۸۴). این همان بیدارگری اقبال است که جامعه و روزگار خویش را بدان دعوت می‌کند. خود را دریافتن و به خودآمدن، در مقابل غربی هایی که کشف راز جهان را از منبع عقل جستجو می‌کنند. پس **خودی** و عشق را با داروی تدبیر باید به هم آمیخت تا دردهای بشریت را درمان کرد. بشر امروزی هم به عقل و خرد و تکنولوژی نیازمند است و هم به عشق و اشراق؛ پس همراه شدن این دو می‌تواند بسیار سازنده باشد:

اقبال در برابر تفکر غربی ها

خودی، نیازمند محبت و برهان نیست، باید اسرار و رموز آن را فهمید. **خودی** حق است و کشت آن هم بی‌حاصل نیست، اگر به دست آمد، زوال ناپذیر است، پس باید **خودی** را دریافت، و ادراک کرد و با رسیدن بدان، جهان را فانی دانست و **خودی** را باقی. انسان باید خود را بشناسد، و از این طریق به شناخت واقعی خداوند رحمان پی ببرد؛ زیرا که«*مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّه*» خداشناسی بر پایه خودشناسی است:

«**خودی** پنهان ز حجت بی‌نیاز — یکی اندیش و دریاب این چه راز
خودی را حق بدان باطل مپندار — **خودی** را کشت بی‌حاصل مپندار
خودی چون پخته گردد لازوال — فراق عاشقان عین وصال است
... دوام آن به که جان مستعاری — شود از عشق و مستی پایداری
وجود کوهسار و دشت و در هیچ — جهان فانی، **خودی** باقی، دگر هیچ

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۲۱)

«اقبال، هرچند مفهوم **خودی** را از فیشته و مک تاگارت اقتباس کرده، ولی **خودی** او، آن انانیت فرعونی که «*أنا ربّکم الأعلی*» گفته نیست، بلکه آن انانیت موسوی است که مورد خطاب حق واقع شده است که : «*أنی أنا الله لا اله الّا أنا فاعبدنی*». (ستوده، ۱۳۶۵: ۲۰۸)

«غربیان را زیرکی ساز حیات — شرقیان را عشق راز کاینات
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود — نقشبند عالم دیگر شود
خیز و عشق عالم دیگر بنه — عشق را با زیرکی آمیز ده
غربیان را شیوه‌های ساحری است — تکیه جز بر خویش کردن کافری است»

(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۵۷))

ملک‌الشعرای بهار(۱۲۶۳-۱۳۳۰ش./۱۸۸۶-۱۹۵۱م.)، شاعر ومتفکرمعاصر اقبال نیز نگاهی به غرب، همچون اقبال دارد و معرفت آن دو به یکدیگر، شاید که بی‌تأثیر و تأثری در بیان اندیشه‌ها نباشد:

... وز فتنه ی غربیان خونخوار — یک چند برفت شرق بر باد

(بهار،؟: ۵۲۲))

و در جای دیگر در چکامه ای با عنوان «پیام ایران» جوانان ایرانی را به غرور ملی خویش فرا می خواند و با اشاره به مفاخر و مآثر گذشته، آنان را اندرز می دهد و می‌گوید:

... مباش غِرّه بـه تقلیـد غربیـان کـه بـه شـرق اگـر دهـد هنـر، شـرقی احتـرام دهـد

تو شرقی‌ای و به شرق اندرون کمالاتی است ولی چه سود کـه غَربَـت فریـب تـام دهـد

به هر صفت کـه برآیـی بـرآی و شـرقی بـاش وگرنه دیـو بـه صـد قِسمَت انقـسام دهـد

ز غرب علـم فراگیـر و ده بـه معـده ی شـرق که فعـل هاضـمه‌اش بـا تـن انـضمام دهـد

(همان: ۵۹۷)

بهار، همچون اقبال، بر این اعتقاد است که باید از غـرب، فقـط خـرد و دانـش آنـان را گرفت و از دیگر تقلیدها پرهیز کرد؛ زیرا آنان همواره برآنند تا نسبت به شرقیان تفـاخر بفروشند:

تقلیـد فرنگـان کنـی بـه هـر کـار جـز کـار خـرد اینـت نابکـاری

دارنـــد فرنگـــان ز روم و یونـــان رشـک و عـصبیت بـه یادگـاری

بـا مـشرقیان، ویـژه بـا مـن و تـو جوینـده ره و رسـم بـد شـعاری

(همان:۶۹۲)

«مقصود از **زیرکی**، به کاربردن تدبیر و استمداد از نیروی عقل است، و چون از عقـل به تنهایی کاری ساخته نیست، باید این نیرو را با عشق ممزوج کرد تا پس از امتزاج این دو نیرو با یکدیگر، جهان تازه ای ساخته شود» (ستوده، ۱۳۶۵: ۱۰۳)

همین آمیختگی عقل و عشق و سیاست و دین و اخلاق و اجتماع اسـت کـه مـی- توان به یک تجدد خاص در روزگار رسید. اقبال فیلسوفی است که بـه وحـدت وجـود معتقد است و فلسفه را هم می‌داند، در غرب و در میان اگزیستانسیالیـسم و ماتریالیـسم حضور داشته، جامعه ی سنتی خود را تجربه کرده، اعتقادات دینی را بر اندیشه ی خـود حاکم ساخته و می‌خواهد اندیشه‌های فلـسفی و عالمانـه و اسـتکبار سـتیز خـود را بـا نغمه‌های شاعرانه به گوش مردم برساند تا بیدار شوند و به خود آیند:

«چون حیات عالم از زور **خودی** پس به قدر استواری زندگی است

قطره چون حرف **خودی** از برکند هستی بی مایه را گوهر کند

... چون **خودی** آرد به هم نیروی می‌گشاید قلزمی از جوی زیست»

(اقبال،۱۳۶۱: ۹۴)

اقبال، با همین اندیشه است که ملت خود را به گوش فرادادن به پیامش دعوت می‌کند و شاید تأثیر همین دعوت باشد که چند سال پس از فوت او سرانجام مسلمانان هموطن او به استقلال می‌رسند و در سال ۱۹۴۷ م. پاکستان به عنوان کشوری مستقل، پس از مبارزات مختلف به وجود می‌آید، واز آن جهت روی سخن خود را با جوانان ایران می‌کندکه به علم و دانش و زیرکی مدبّرانه جوان ایرانی آگاه است:

«چون چراغ لاله سوزم در خیابان ای جوانان عجم جان من و جان

می رسد مردی که زنجیر غلامان دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما

حلقه گرد من زنید ای پیکران آب آتشی در سینه دارم از نیاکان شما»

(همان: ۳)

رهایی از دنیا

توجهی که اقبال می‌دهد، رهایی از دنیا و اندیشه ی مادی صرف داشتن است، نباید همه چیز را همچون جمعی از عارفان و راهبان گوشه نشین کنار گذاشت(*لا رهبانیه فی الاسلام*) و نباید همچون جهان امروز غرب، فقط به جهان مادی اندیشید، بلکه باید فلسفه را با عشق آمیخت، و اگر خود او دارای این موهبت عشق به خدا نبود، نمی- توانست به آنهمه حکمت و دانش دست پیدا کند.

«کهن دیری که بینی مشت خاک دمی از سرگذشت ذات پاک است

... حکیمان مرده را صورت نگارند ید موسی، دم عیسی ندارند

... زاعداد و شمار خویش بگذر یکی در خود نظر کن پیش مگذر
... ولیکن حکمت دیگر بیاموز رهان خود را از این مکر شب و
مقام تو برون از روزگار است طلب کن آن یمین کاو بی یسار

(همان: ۲۱۱)

عقل و اشراق

از نگاه اقبال، باید با دو چشم به عالم نگریست، و با عقل و اشراق به حقیقت رسید، زیرا هیچ یک به تنهایی قادر به فهم و دستیابی به حقیقت نیست، هم راهی به خَلوت باید داشت و هم جَلوت:

«به چشمی خلوت خود را ببیند به چشمی جَلوت خود را ببیند
اگر یک چشم بربندد گناهی است اگر با هر دو بیند شرط راهی

(دار، ۱۳۶۸: ۴۳)

ناقه ی بی زمام

نغمه کجا و من کجا ساز سخن سوی قطار می کشم ناقه بی زمام را

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۱: ۹)

اولین چیزی که اقبال را به شعر می‌کشد، موسیقی و تصورات شیرین و دنیای رنگین عالم خیال نیست، او به وسیله ی نواهای پرحرارت، هیجانی مطلوب در قلب بشر تولید می کند تا این ناقه ی بی زمام (ملت پریشان اسلام) را به سوی قطار وحدت و یگانگی بکشد؛ به همین سبب است که در «پیام شرق» از خواننده ی سخن خود، گله دارد و اظهار تأسف می‌کند و می‌گوید که من می‌خواهم به وسیله ی شعر، در روحیه ی ملت «آتش بزنم» این مردمان خوابیده را پیام بیداری بدهم، اما آشنایان من، به افسانه-های شیرین و خواب‌آور، و به دنبال خیال و تصورات رنگین چنان خو کرده اند که از

شعر من کناره می‌جویند، ایشان نمی‌دانند که شعر من، از گرمی خون سرچشمه می گیرد، نه از استعداد شاعرانه:

«آشنای من ز من بیگانه رفت — از خُمستانم تهی پیمانه رفت
من شکوه خسروی او را دهم — تاج کسری زیر پای او نهم
او حدیث دلبری خواهد ز من — رنگ و آب شاعری خواهد ز من
کم نظر بیتابی جانم ندید — آشکارم دید و پنهانم ندید
برگ گل رنگین زمضمون من است — مصرع من قطره ی خون من است
تا نپنداری سخن دیوانگیست — در کمال این جنون فرزانگیست»

(همان: ۲۳۹)

این سخن متعهدانه، تعهدآفرین، انسان ساز شاعر است و سخن این شاعر برای کاروان ملت، دلیل و راهنمای راه است:

«کاروانها از درایش گام زن — در پی آواز نایش گام زن»

(همان: ۱۰۷)

و این شعر متعهد است که به قول اقبال، شاعر را وارث پیامبر می‌کند:

«شاعر اندر سینه ی ملت چو دل — ملتی بی شاعری انبار گل
سوز و مستی نقشبند آدمی است — شاعری بی سوز و مستی ماتمی
شعر را مقصود گر آدم گری است — شاعری هم وارث پیغمبری است»

(همان: ۳۴۲)

و به سبب همین اهمیت است که نظامی(ف.۶۱۷ ه.) در مرتبت سخن پروری فرموده است:

«پیش و پسی بست صف کبریا　　پس شعرا آمد و پیش انبیا»

(نظامی،۱۳۶۲: ۲۰)

اقبال، در علوم جدید، بویژه فلسفه، درجه دکتری گرفته، به غرب سفر کرده، با اندیشه های فلاسفه ی جدید، همچون برگسن(۱۸۵۹-۱۹۴۱)، نیچه(۱۸۴۴-۱۹۰۰م.)، مارکس(۱۸۱۸-۱۸۸۳م.) سارتر(۱۹۰۵-۱۹۸۰م.) کی یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵م.) و ... از نزدیک آشنا شده، بهره برده، و خطاب به آنان هم شعر سروده است. نه ماتریالیسم و ماده گرایی مارکس و هگل(۱۷۷۰-۱۸۳۱م.) را می‌پذیرد و نه به اگزیستانسیالیسم سارتر دل می‌بازد، او اصالت انسان را قبول دارد، اما با روح اسلامی و دین محمدی (ص). او در روزگار پریشان فکری اجتماعی، مصون‌ترین راه نجات از افکار فریب آمیز را، این می‌داند که مسلمانان از مباحثه‌های نظری دست کشیده، دیگر بار به محکمات قرآنی و تعلیمات پیغمبر(ص) رجوع کنند. عیار افکار انسانی، حیات انسانی است، و حیات انسانی بر محکمات قرآنی اتکا دارد:

تا شعار مصطفی از دست رفت　　قوم را رمز بقا از دست رفت

(اقبال لاهوری،۱۳۶۱: ۱۷۰)

«اقبال، بسیار متواضع و بی‌تکلف زندگی می‌کرد. به لباس و غذا، و چگونگی آنها اهمیتی نمی‌داد. بعد از بازگشت از اروپا، بی‌آنکه شیفته ی تمدن، یا بهتر بگوییم تجدّد آن دیار شود، بسیار به انجام دادن فرائض دینی پای‌بند بود و حتی شب ها برای تهجّد برمی‌خاست. قرآن را از کودکی عاشقانه دوست می‌داشت و به سفارش پدرش که به وی گفته بود: قرآن را چنان بخوان که گویی از جانب خدا بر تو نازل می‌شود، کلام الهی را با لحنی حزین و دلکش می‌خواند و اوراق آن را از اشکهای چشمش تر می‌کرد» (ستوده، ۱۳۶۵، :۱۴۵)

توجه اقبال به اسلام، باعث شد که در شرح فلسفه ی «**خودی**»، در «اسرار خودی» عقب‌ماندگی و ضعف و انحطاط جامعه ی اسلامی را حمل بر اهمال و غفلت از ارزش های معنوی و فکری اسلامی کند. وی تأکید می‌کرد که مسلمانان باید شخصیت و هویت اسلامی خود را بشناسند و وحدت اسلامیِ از دست رفته را بازیابند:

« ای امین حکمت *ام‌الکتاب* وحدت گم گشته ی خود بازیاب»

(اقبال، ۱۳۶۱:

به کارگیری ترکیب «ملت گیتی نورد» برای مسلمانان، نشانگر توجه او به جهان بینی و بینش جهانی برای مسلمانان است، و به همین سبب از اینکه ملت‌های اسلامی، به تصور ناسیونالیسم، به ملت پرستی و نژاددوستی متمایل شده بودند، به شدت متأثر می‌شد و آن را ضد روح اسلامی می‌دانست، لذا می‌گفت:

قلب ما از هند و روم و شام نیست مرز و بوم ما به جز اسلام نیست

(همان:؟)

نه افغانیم و نه ترک و تتاریم چمن زادیم و از یک شاخساریم

تمیز رنگ و بو بر ما حرام است که ما پرورده ی یک نو بهاریم

(همان: ۱۵۹)

وی همواره به ملت ایران، عنایتی خاص داشت و امیدوارانه از آنها سخن می‌گفت: به قول دکتر عبدالشکور احسن، استاد پاکستانی، اقبال از ملت باذوق و با قریحه ی ایران و از آینده شان هیچگاه نومید نیست، و آرزومند است که اگر تهران به صورت ژنو مشرق درآید، شاید سرنوشت جهان عوض شود:

تهران هو گر عالم مشرق کاجینیوا شاید کره ی ارض کی تقدیر بدل

(ستوده، ۱۳۶۵: ۱۶۱)

اقبال و تجربه‌های عرفانی

از نگاه اقبال، التزام به کتاب و سنت، محور تجربه ی روحی عرفانی به شمار می‌رود. او متذکر می‌شود که قرآن کریم، چگونه جاهلان و گمنامان و دزدان بیابان را به عاشقان و عالمان و عابدان مبدل کرده است، وی بر پیروی از راه پیامبر اکرم (ص) و علی(ع) و امام حسین(ع) تأکید می‌کند:

« پس خدا بر ما شریعت ختم کرد بر رسول ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفل ایام را او رسل را ختم و ما اقوام را

خدمت ساقی گری با ما گذاشت داد ما را آخرین جامی که داشت

... قوم را سرمایه ی قوت از او حفظ سرّ وحدت ملت از او

حق تعالی نقش هر دعوی شکست تا ابد اسلام را شیرازه بست

دل ز غیرالله مسلمان بر کند نعره ی لاقوم بعدی می‌زند»

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۵۲)

«گر به *الله الصمد* دل بسته‌ای از حد اسباب بیرون جسته‌ای

بنده ی حق بنده ی اسباب نیست زندگانی گردش دولاب نیست

مسلم استی بی نیاز از غیر شو اهل عالم را سراپا خیر شو

پیش منعم شکوه ی گردون مکن دست خویش از آستین بیرون مکن

چون علی در ساز، با نان شعیر گردن مَرحب شکن، خیبر بگیر

... بی نیازی رنگ حق پوشیدن است — رنگ غیر از پیرهن شوییدن است
... از پیام مصطفی آگاه شو — فارغ از ارباب دون‌الله شو»

(همان: ۱۹۰)

«آن شنیدستی که هنگام نبرد — عشق با عقل هوس پرور چه کرد؟
آن امام عاشقان، پور بتول — سرو آزادی ز بستان رسول
الله الله بای بسم‌الله پدر — معنی ذبح عظیم آمد بسر
... بر زمین کربلا بارید و رفت — لاله در ویرانه‌ها کارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد — موج خون او چمن ایجاد کرد
بهر حق در خاک و خون گردیده — پس بنای لا اله گردیده است
رمز قرآن از حسین آموختیم — ز آتش او شعله‌ها اندوختیم»

(همان: ۸-۱۵۷)

عارفی متفاوت

اقبال، خود را در شعر عرفانی، شاگرد جلال‌الدین محمد مولوی، عطار نیشابوری، حافظ، و شیخ محمود شبستری می‌داند. اصل و اساس تصوف را باور دارد و آشنایی او با فلسفه ی غرب و اروپا، تمایل او را به اندیشه‌های عرفانی بیشتر کرده است، اما تنبلی و سستی و عجز و لابه و ترک دنیا و اباحیگری و رهبانیت و ... را مذموم می‌داند، واز آنجا که دیدگاه او، دیدگاهی اجتماعی است، اسلام او نیز اسلامی است که بر وجوه اجتماعی زندگی تاکید دارد و عرفانش رنگی اجتماعی به خود می گیرد.

وحدت وجود را می‌پذیرد، اما با ابن عربی در بعضی اندیشه‌ها، مخالفت می‌ورزد و در این باره می‌گوید: «من عظمت ابن عربی را انکار نکرده، بلکه او را از بزرگان فلاسفه ی اسلام به شمار می‌آورم و در مسلمان بودن او هم تردیدی ندارم. او در آوای

خود به قدمت ارواح و وحدت وجود از قرآن استدلال می‌کند، به همین سبب نظرات او چه صحیح باشد چه خطا، بر اساس تأویل قرآن استوار است و من این تأویل او را صحیح نمی‌دانم» (ستوده،۱۳۶۵: ۱۸۹)

اقبال همچنین بر حالت **«سُکر»** اعتراض کرده، آن را منافی اسلام و قوانین حیات می‌داند، به حالت فنایی که میان توده ی مردم شایع بوده و از هندیان به مسلمانان منتقل شده، اعتراض کرده و به عقیده ی او، این حالت فنا، گمنامی و عجز و لابه و خواری و دریوزگی است (همان: ۱۹۰). بینش و تفکر اشراقی را می‌پذیرد، ولی آن را مقدم بر عقل می‌داند (اقبال ،۱۳۶۱: ۵۴)

انسان مدارِ مؤمن

اقبال، انسان مدار است، به اگزیستانسیالیسم احترام می‌گذارد. انسان را مدار می‌داند، اما نه مانند اگزستیانسیالیست ها به قیمت انکار خدا، بلکه انسان مداری اقبال، بر پایه ی ایمان به خداست، زیرا در نگاه او، خداوند، آزادی انسان را سلب نمی‌کند، بلکه بیشتر آن را تضمین می‌نماید؛ در واقع اقبال، بینش اگزیستانسیالیستی مذهبی؛ یعنی معتقد به وجود خدا را، با اگزیستانسیالیسم ملحد، که انسان مدار است و با خداوند کاری ندارد، از جنبه‌های آگاهی اجتماعی و شعور تاریخی آن، ترکیب و تلفیق نمود. (اقبال ، ۱۳۶۱:گلشن راز جدید،۳۶ و ستوده، ۱۳۶۵: ۴۰۳– ۴۱۷)

رد بعضی نظریه‌های غربی

اقبال، نظریه ی سرنوشت و آینده ی محتوم که برگسن (Bergson) مطرح می‌کند، و یا نظریه ی تکرار ابدی نیچه(Nietzsche) و نیز نظریه ی جبر تاریخی مارکسیست ها را مردود می‌شمارد، زیرا همه ی این نظریات، در نهایت، واقعیت شأن انسان را به مقدار قوانین طبیعت و تاریخ، کاهش و تنزل می‌دهد. (همان : ۴۰۵)

اقبال، مُثُل افلاطونی را نمی‌پذیرد و به فلسفه ی او می‌تازد و معتقد است که سنّت افلاطونی فلسفه مبنی بر نفی جهان مادی، به عنوان توهمی «از جهان مُثُل» بر خلاف اعتقاد اسلامی مبنی بر اعتقاد جهان است «ستوده،۱۳۶۵ :۴۱۷». درنظر او، هر کس و هر اندیشه ای که وجوه اجتماعی زندگی را نادیده بگیرد یا خفیف شمارد، شایسته ی طرد است؛ به همین سبب، صوفیانی که خانقاه نشینی و انزوا و گوشه گیری را ترویج می کنند، پیروان مذهب تخدیر می داند و به ستیز با آنان بر می خیزد، تا جایی که به افلاطون (که به زعم او افکار صوفیانهِ مسلمانان از آرای او نشأت گرفته است) ناسزا می گوید.انتقاد اقبال از افلاطون را در «اسرار خودی» چنین می‌توان دید:

«راهب دیرینه افلاطون حکیم — از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم — در کهستان وجود افکنده سُم
... فکر افلاطون زیان را سود گفت — حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابی آفرید — چشم هوش او سرابی آفرید
بسکه از ذوق عمل محروم بود — جان او وارفته ی معدوم بود
منکر هنگامه ی موجود گشت — خالق اعیان نامشهود گشت»

(اقبال ،۱۳۶۱: ۱۰۵)

تسلط بر نفس

بن مایه ی اصلی تفکر اقبال، تسلط بر نفس است، و در نگاه او، از این راه می‌توان قدرتمند شد، و اگر چنین شود، به دست گرفتن جهان، برای آدمی آسان خواهد شد؛ پس باید خود(نفس) را شناخت، بر آن مسلط شد و بعد قدرتمند گردید:

«منه پا در بیابان طلب سست — نخستین گیر آن عالم که در توست
اگر زیری، ز خود گیری زبر شو — خدا خواهی؟ به خود نزدیکتر شو»

(اقبال، ۱۳۶۱: گلشن راز جدید:۴۵)

سیاست، اخلاق و دین

در نگاه اقبال، بین سیاست و اخلاق و دین، پیوند برقرار است و غایت مطلوب در یک جامعه، آن است که این پیوند برقرار باشد. اگر فعالیت‌های سیاسی از مصالح و ملاحظات اخلاقی جدا شود، نتیجه ی آن هرج و مرج اجتماعی خواهد بود که روزگار اقبال هم، بویژه جهان غرب، بدان دچار بوده است.

«شکوه خسروی این است این است　　همین ملک است کو توأم به دین

(همان: ۶۷)

«اقبال، در نتیجه گیری از این نظر، از اتحاد میان دین و حکومت در مسایل سیاسی جانبداری می‌کند. از دیدگاه او، اگر مسایل سیاسی یک ملت، از اخلاق و عقیده ی دینی منقطع شود، آنچنان که در غرب و در ترکیه چنین شد، پیشرفت حقیقی جامعه، دچار وضعی رقت انگیز خواهد شد» (همان: ۹۴). وی، سیاست و جامعه و اخلاق را همچون تن و جان به هم وابسته می‌داند که باید با هم باشند؛ چنانکه مولوی گفته است:

تن ز جان و جان ز تن مستور　　لیک کس را دید جان دستور نیست

(مولوی،۱۳۶۹:د۱، ۸)

اقبال نیز در بیان اندیشه ی خود در گلشن راز جدید، چنین می‌سراید:

تن و جان را دو تا گفتن کلام(خطا)　　تن و جان را دو تا دیدن حرام است

به جان پوشیده رمز کائنات است　　بدن حالی ز حوال حیات است

... بدن را تا فرنگ از جان جدا دید　　نگاهش ملک و دین را هم دو تا دید

کلیسا سبحه ی پطروس شمارد　　که او با حاکمی کاری ندارد

به کار حاکمی مکر فنی بین　　تن بی جان و جان بی تنی بین

خرد را با دل خود همسفر کن　　یکی بر ملت ترکان نظر کن

به تقلید فرنگ از خود رمیدند	میان ملک و دین ربطی ندیدند

(احمددار،۱۳۶۸: ۱۱۳ -۱۲۱)

توجه به حکومت دینی

اقبال، توجه به حکومت دینی دارد، اما حکومت حیدر کرّار، حکومتی که مقامی از مقامات علی(ع) بود، با التزامی به نام علی(ع)، به مقایسه ی دو حکومت می‌پردازد و علت اصلی حکومت های برده صفت و غیرآزاد را در نداشتن عزم و اراده ی علوی می‌داند؛ بنابراین، وقتی در سال۱۳۱۲ش.(۱۹۳۳م.) به دعوت پادشاه جوان افغانستان، محمد ظاهرشاه،(۱۲۹۳-۱۳۸۶ه./۱۹۱۴-۲۰۰۷م.) به آن کشور می رود، اشعاری در مدح وی، و یا در حقیقت، پندنامه ای می‌سراید که قابل تأمل است و شاید مدحِ شبیه به ذَمّ باشد:

... با تو گویم ای جوان سخت کوش	چیست فردا؟ دفتر امروز و دوش

... می‌شناسی معنی کرّار چیست	این مقامی از مقامات علی است

امّتان را در جهان بی‌ثبات	نیست ممکن جز به کرّاری حیات

سرگذشت آل عثمان را نگر	از فریب غربیان خونین جگر

تا زکرّاری نصیبی داشتند	در جهان، دیگر علم افراشتند

مسلم هندی چرا میدان گذاشت؟	همّت او بوی کرّاری نداشت

... مرد میدان، زنده از الله هوست	زیر پای او جهان چارسوست

(اقبال ،۱۳۶۱: ۳-۵۰۲)

در اینجا اقبال، با ذکر آل عثمان، اشاره ای هم به دولت مقتدر عثمانی در روزگار گذشته و همچنین وضعیت ترکیه در روزگار معاصر خودش دارد.

وحدت وجود آری و خیر!

اقبال، مسلمان است و معتقد، خدا را می‌پرستد. او را یگانه و واحد می‌داند که، همه چیز از اوست و همه چیز بدو باز می‌گردد، اما آن اندیشه ی وحدت وجودی که می‌گوید تنها خداست که فاعل مطلق و واقعی است، حال آنکه بشر، بازیچه‌ای در دست تقدیر است، احساس فردیت یا «انانیت» وهم و خیال است که باید در وجود آدمی معدوم شود و تعلقی نباید به امور این حیات دنیوی پیدا کند که از وظایف خود به دور می‌افتد، واندیشه‌های پس از آن، و وقایعی که بعدها پیش می‌آید، و تعمیم این فلسفه، بسیار خطرناک خواهد بود و بزودی منجر به آن می‌شود که تمامی ارزش‌های اسلامی، به طور کلی دوباره مورد ارزیابی قرار گیرد. اقبال در «رموز بیخودی» به این وضع و پیامدهای آنان اشاره می‌کند و می‌گوید:

« آنکه کُشتی شیر را چون گوسفند — گشت از پامال موری دردمند
آنکه از تکبیر او سنگ آب گشت — از صفیر بلبلی بی تاب گشت
آنکه عزمش کوه را کاهی شمرد — با توکل دست و پای خود سپرد
آنگه گامش نقش صد هنگامه بست — پای اندر گوشه ی عزلت نشست

کوشـــش او بـــا قناعــت ســـاز کـــرد   تا به کـشکول گـدایی نـاز کـرد ...»

(اقبال ،۱۳۶۱: ۱-۱۷۰)

اینجاست که اقبال در برابر ایـن اندیـشه، در مبـارزه ی جدیـد، در برابـر تقـدیر و سرنوشت بی ترحم، به فلسفه ی رضا و تسلیم، تن در نمی‌دهد، بلکه با طرح و دفـاع از نظریه ی «**خودی**»، یعنی هسته ی مرکزی اراده ی پرقدرت انسان، که همه چیز در برابر آن کمرخم می‌کند، نه تنها از جهان ماده و محسوسات، به زوایای تاریک روح نمی‌خزد، بلکه فعالانه در جریان زمان غوطه می‌خـورد تـا مسیر آن را بـه سـوی نیازهـای بـشر بازگرداند. این همان فلسفه ی عمل‌گرایی پویایی است که اقبال در مثنـوی «گلـشن راز جدید» ارائه می‌دهد (اقبال ، ۱۳۶۱:گلشن راز جدید، ۱۷).

در ادامه مثنوی گلشن راز، اقبال، مثنوی «بندگی‌نامـه» را سـروده، کـه در حقیقـت، سعی او در این مثنوی بر آن است تا دگرگونی ارزش های اسلام راستین را که در نتیجه ی انحطاط قدرت سیاسی مسلمانان، و از احساس حقارت در زمینـه ی فرهنگـی پدیـد آمده، پیش چشم آورد، آنجاسـت کـه عبـادت و بنـدگی غلامـان و مـذهب غلامـان را نکوهش می‌کند و می‌گوید که باید آزادمرد بود تا به آزادگی رسید:

«عشق صیقل می‌زند فرهنـگ را   جوهر آیینـه بخـشد سـنگ را

اهـل دل را سـینه ی سـینا دهـد   با هنرمندان «یـد بیـضا» دهـد»

(اقبال: ۱۳۶۱: بندگی نامه: ۲۳۳)

نتیجه

سیر و تفکر در آثار و اندیشه‌های اقبال، ما را به این نتایج رهنمون می‌شود: اقبال، عقیده دارد که نقش انسان در قرآن، در سایه ی سه ویژگی مهم تعریف شده است:

۱- انسان برگزیده ی خداست.

۲- با وجود نقص و عیبی که دارد، خلیفه یالله است.

۳- انسان بار امانت الهی بر دوش می‌کشد. (طباطبایی،۱۳۸۷ : ۶۲)

اقبال با تصوف و عرفان اسلامی آشناست؛ اما گوشه نشینی و انزوا و رهبانیت را نمی پذیرد.

کشف و شهود را مقدم بر تعقّل می‌داند.

به پیوند دین و سیاست و اخلاق معتقد است و همراه با پیشرفت علم و تکنولوژی، حاکمیت اخلاق و قوانین الهی را برای حفظ و دوام جامعه انسانی، ضروری می داند.

در اندیشه های کلامی، محدث و قدیم را از هم جدا می‌داند.

به انسان کامل می‌اندیشد، انسانی که از بند تمام مادیات رها شده و خود را به خدا نزدیک کرده است. فلسفه ی «**خودی**» را عنوان می‌کند و **حیات** را نخستین پرتو ذات **خودی** می‌داند:

خودی تعویض حفظ کائنات است　　　نخستین پرتو ذاتش حیات است

منابع

الف) کتاب ها:

- قرآن کریم
- اقبال، جاوید، (۱۹۸۵م) **جاویدان اقبال**،زنده رود(زندگینامه علامه محمد اقبال) ترجمه و تحشیه شهیندخت کامران مقدم، به کوشش و اهتمام محمد منور، لاهور: پاکستان، اقبال آکادمی.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۱) **دیوان اشعار**، مقدمه و حواشی م. درویش، ، چاپ دوم، تهران: انتشارات جاویدان.
- بهار، محمدتقی(ملک الشعرا) (۱۳۶۸)**دیوان**، به کوشش مهرداد بهار ، چاپ پنجم، تهران: انتشارات توس

- دار، بشیر احمد (۱۳۶۸)**شرح گلشن راز جدید**، ترجمه محمد بقائی، تهران:نشر ماکان.
- دهخدا، علی اکبر؛ **لغت نامه**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ستوده، غلامرضا، (۱۳۶۵)**در شناخت اقبال** (مجموعه مقالات کنگره جهانی اقبال)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدمحمدهادی،(۱۳۸۷)**شرح گلشن راز اقبال لاهوری و مقایسه ی آن با گلشن راز شبستری**، (پایان نامه ی کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمدکاظم کهدویی) دانشگاه یزد.
- معین، محمد(۱۳۶۴)**فرهنگ فارسی**، چاپ هفتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد(۱۳۶۹) **مثنوی، به کوشش محمد استعلامی**،چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.
- نظامی گنجوی، الیاس(۱۳۶۲)**دیوان کامل**، با مقدمهٔ معین فر، چاپ دوم، تهران: انتشارات زرین.
- (؟)(۱۳۳۰)، **اقبال‌نامه**،(مجموعه مقالات در باره اقبال لاهوری) ضمیمه ی مجله ی دانش، تهران، ش.

ب)مقالات:

- آکوچیکیان، احمد؛ اقبال، **احیای تفکر دینی**، مندرج در«**درشناخت اقبال**»(مجموعه مقالات همایش اقبال لاهوری، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ، ص ۴۵۷ -۵۰۲.
- اعوانی، غلامرضا(۱۳۶۵)،«برگسون و نیچه در تفکر اقبال» **مندرج در«درشناخت اقبال»**، ص۲۰۵-۲۱۶.
- انصاری، نورالحسن(۱۳۶۵)، «**اقبال و جهان‌بینی او**»،مندرج در«شناخت اقبال»، ص ۲۸۷ — ۲۹۵.

- حسون، علی(۱۳۶۵)، «زمینه‌های عرفانی در تفکر اقبال»، ترجمه ی فیروز حریرچی، **مندرج در«در شناخت اقبال»**، صص ۱۷۷-۱۹۲.
- شیخ‌الاسلامی، علی(۱۳۶۵) «بعد عرفانی شخصیت اقبال»، **مندرج در «شناخت اقبال»**، ص ۲۷۷-۲۸۵.
- عبدالشکور احسن،(۱۳۶۵) «اقبال و وحدت جهان اسلام»، مندرج در«**درشناخت اقبال**»، ص۱۵۷-۱۶۶.

دکتر حسین کیانی
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

تاثیر پذیری جاوید نامه از منابع اسلامی فارسی و عربی

چکیده

محمد اقبال لاهوری از اندیشمندان و شاعران برجسته جهان اسلام، به دلیل دانش گسترده و مطالعات همه جانبه و فراگیر در ادبیات جهان بویژه ادبیات اسلامی، توانسته آثار ارزشمندی بیافریند که در این آثار می توان به روشنی تأثیر پذیری او را از منابع گوناگون بویژه منابع اسلامی دریافت.

این پژوهش بر آن است تا بر پایه‌ی مکتب فرانسوی در ادبیات تطبیقی چکونگی تاثیر پذیری اقبال از منابع اسلامی را بررسی و تحلیل کند.

بررسی های صورت گرفته در این پژوهش نشان می دهد که اقبال از منابعی مانند: معراج پیامبر، معراج نامه های صوفیانه(بایزید بسطامی، سنایی، عطار، ابن عربی) و رساله الغفران ابوالعلاء معری بهره گرفته است. البته این تاثیر بیشتر محتوایی بوده است و در ساختار بیشتر متاثر از منابع اروپایی است. ولی اقبال در چارچوب کلی این منظومه از نظر ساختار و محتوا به گونه‌ای مستقیم از معراج پیامبر(ص) الهام گرفته است.

واژگان کلیدی: جاوید نامه، اقبال لاهوری، معراج پیامبر، معراج های صوفیانه، رساله الغفران.

مقدمه

ادبیات تطبیقی، بیانگر انتقال پدیده های ادبی از یک ملت به ادبیات دیگر ملت ها است. جابه جایی و انتقال، گاهی در حوزه‌ی واژها و موضوعات است و زمانی در تصاویر و قالب های مختلف بیانی، چون قصیده، قطعه، رباعی، مثنوی، قصه، نمایشنامه، مقاله،....خود را نشان می دهد.

پژوهش های ادبی در حوزه‌ی ادبیات تطبیقی(مکتب فرانسوی) به بررسی روابط تاریخی ادبیات ملی با ادبیات دیگر زبان ها، و کشف پیوندهای پیچیده‌ی آنها، و چگونکی تاثیر و تاثر از همدیگر می پردازد. به تعبیر غنیمی هلال « موضوع پژوهش در این علم عبارت است از: پژوهش در موارد تلاقی ادبیات در زبان های گوناگون، یافتن پیوند های پیچیده و متعدد ادب در گذشته و حال، و بیان نقش پیوندهای تاریخی در تاثیر و تاثر ادبیات ها»(غنیمی هلال،۱۳۷۳: ۳۲) بنا براین، اینگونه پژوهش ها از روابط ادبی ملت ها و انعکاس و تاثیر شاعران و نویسندگان یک ملت در ادبیات دیگر ملت ها بحث می کند.

در میان آثار اقبال، منظومه‌ی «**جاوید نامه**» از زیباترین آنها است. این مثنوی دوهزار بیتی در بحر رمل سروده شده است. شاعر همراه با مرشد خود مولانا به سیر در آسمان ها و افلاک می پردازد و در هریک از فلک ها به زیارت و گفتگو با یکی از شخصیت‌های معروف تاریخ نایل می گردد؛ مثلاً در فلک ماه، جمال الدین افغانی و در فلک زهره، فرعون و کشنر و در مشتری، حلاج و در آن سوی افلاک، نیچه حکیم آلمانی را مشاهده می کند. و حسن ختام این دیوان، خطابی به فرزندش جاوید و گفتگو با نسل جدید است. در ان دیدار ها پیرامون موضوعات مختلفی چون دین،عرفان و فلسفه سخن به میان می رود. اقبال در همه‌ی گفته های خود به اسلام فرا می خواند و مدعیان مغرض را به باد انتقاد می گیرد.(ندا،۱۳۸۳: ۱۵۳)

موضوع جاویدنامه مانند دیگر دیوان‌های اقبال متفرق و پراکنده نیست، بلکه داستانی منسجم و کامل است که یک رشته آنها را به هم پیوند می‌دهد و حوادث و اندیشه‌ها در یک مسیر جریان دارد و هدف آنها یکی است و این انسجام موضوعی، چیزی است که دیگر آثار اقبال از آن خالی است. جذابیت این کتاب نه تنها به دلیل مضمونش، بلکه بیشتر به دلیل دانشنامه‌ای است که آرمان های دینی و فلسفی و سیاسی اقبال در آن توصیف شده است. اقبال خود، جاوید نامه را متاثر از کمدی الهی دانته می

داند، هرچند که در سروده های اقبال اثری از وصف دوزخ یافت نمی شود. از سوی دیگر اقبال از همان جوانی به دنبال سرودن حماسه‌ای همانند «بهشت گمشده»ی میلتون بوده است. و در حدود سال ۱۹۱۶ نیز از طرح کتابی با عنوان «اقلیم خاموشان» که قصد نگارش آن را داشت یاد می کند. بیان این نکته ضروری می نماید که سرچشمه‌ی اصلی تصور عروج به آسمان در دین اسلام است. در این عروج پیامبر با راهنمایی جبرییل، نخست به بیت المقدس و سپس به پیشگاه خدا هدایت می شود و این در حالی است که جبرییل می بایست در کنار «سدرةالمنتهی» می ماند. از این رو مولانا نیز در جاوید نامه راهنمای روحی اقبال در سفرش است. و پیش از رسیدن به حضور خداوند، ناپدید می شود. همچنان که ورژیل در کمدی الهی اجازه‌ی گام نهادن به حریم مقدس را ندارد.

منتقد پاکستانی، استاد سیدعبدالواحد چنین می‌گوید: «ما می‌توانیم جاویدنامه را از بزرگترین آثار اقبال [لاهوری] به شمار آوریم، چون این کتاب را می‌توان کمدی الهی شرق نامید و اقبال در آن به زیبایی هرچه تمامتر اندیشه‌هایش را در پیوند با مسایلی که انسان در زندگی روزمره‌اش با آن در پیوند بوده، بیان کرده است... این در حالی است که اندیشه‌ی بنیادی در این سروده، نو و تازه است و اقبال تفسیر حقایق جاودانگی را ارائه می‌دهد و حساسترین و اثرگذارترین مسایل زندگی انسان را وامی‌کاود و با یک روش هنری بسیار جذاب آن را ارایه می‌کند، به گونه‌ای که در این حماسه‌ی بزرگ نمی‌توان بیتی یافت که به اصالت اندیشه و زیبایی شعر آسیب رساند.»(جمال الدین،۲۰۰۳: ۴۸)

مضمون هنری سفر به آخرت پیوند گسترده‌ای با تاریخ دین دارد و حتی در ادبیات ایران قبل از اسلام نیز از طریق«ارداویراف نامه» چنین سفری را می بینیم. در ادبیات باستان موضوع گفتگوی آن جهانی برای انتقاد از وضع موجود به کار گرفته می شد. در ادبیات عربی ابوالعلامعری با هوشیاری تمام این مضمون را به همین منظور به

کار بسته است. در سال ۱۹۳۲ میلادی همزمان با انتشار جاوید نامه در عراق کتاب «رستاخیز در دوزخ» نوشته‌ی جمیل صدقی منتشر می شود که در آن وضعیت سیاسی فرهنگی جهان عرب در آن زمان به گونه‌ای گزنده نقد می شود. نکته‌ی قابل توجه این است که در هر دو کتاب به زبان عربی، اثری از عناصر روحانی و روانی به چشم نمی خورد در حالی که اقبال در جاوید نامه مضمون کهن و عرفانی معراج روح را، با نقد سیاسی و دینی پیوند می دهد و همزمان به وصف مرتبه‌ی خدایی شدن انسان کامل می پردازد.

چهره هایی برجسته از بزرگان سیاست و ادب و پژوهش در ایران درباره‌ی اقبال لاهوری و نوشته هایش سخن گفته‌اند. کسانی چون علی اکبر دهخدا، ملک الشعرای بهار،سعید نفیسی، سید غلام رضا سعیدی، حسین خطیبی، مجتبی مینوی، پرویز ناتل خانلری، عبدالحسین زرین کوب، و...این نوشتار با بهره گیری از نوشته های دیگران و با تکیه بر مکتب ادبیات تطبیقی فرانسه به دنبال بررسی تطبیقی جاوید نامه با منابع اسلامی در زمینه‌ی سفر به دنیای آخر است.

ادیان و ادبیات جهانی ملت‌های قدیم و جدید از آثاری هنری سرشار است که سفر انسان به دنیای دیگر را بازمی‌تابانند و ما این جا بر آن نیستیم که این آثار را بررسی کنیم. در قرن بیستم در شرق اثری پدید آمد که در گذر زمان از متن‌های گوناگونی که در پیوند با معراج هستند، تأثیر پذیرفته است و به پختگی رسیده است، همچنان که از نظر مضمون نیز از معراج محمد (ص) به گونه‌ای ویژه‌تر و از تجارب ارزشمند و متعالی عارفان تأثیر پذیرفته است. و آن جاوید نامه اقبال لاهوری است. جاویدنامه مضامین خود را از آبشخورهای اسلامی گرفته است و می‌توان آن را اثر اسلامی ناب دانست، هر چند در ساختار هنری بیشتر متاثر از آبشخورهای غیراسلامی است.

در بررسی مضامین جاوید نامه و مقایسه ی آن با آثار اسلامی قبل از آن در موضوع معراج، ردپاهایی از معراج پیامبر، معراج نامه های صوفیانه(بایزید بسطامی، سنایی، عطار، ابن عربی) و رسالهٔ الغفران ابوالعلاء معری دیده می شود که در این نوشتار به بررسی این تاثیر و تاثر پرداخته شده است. و این نتیجه به دست آمده است که اقبال هم از نظر محتوا و هم از نظر ساختار هنری از معراج پیامبر تأثیر پذیرفته است.

معراج پیامبر (ص) و بیان آن در سوره‌ی «النجم» و نیز وصف معراج در سرگذشت پیامبر سبب شد تا شاعران و صوفیان مسلمان و غیر مسلمان از آن به عنوان وسیله ای در باروری تخیل شان بهره گیرند. و این دو موضوع منبع همه‌ی کسانی باشد که در این‌باره مطلبی نوشتند . عشق اقبال به پیامبر نه تنها در مطالب جاویدنامه یافت می‌شود، بلکه می‌توان آن را در اندیشه‌ی حاکم بر جاویدنامه به روشنی یافت. جاوید نامه نوعی معراج‌نامه است که اقبال در آغاز می‌خواست آن را معراج‌نامه‌ی جدید بنامد، اما بعدها از آن نام چشم پوشید و آن را جاویدنامه نامید. (چودهری، ۱۹۶۵: ۳۲.)

اندیشه‌ی معراج و اهمیت آن برای اقبال، در دوران جوانی پدید آمده است و پیوسته این اندیشه درون او بالید و مستحکم و منسجم شد تا سرانجام بنیانی قوی برای دیدگاه‌های فلسفی او شد. این اندیشه در درون اقبال بالید و در سایه‌ی عشق عمیق‌اش به پیامبر پرورش یافت، عشقی که قلبش را تسخیر کرد و آن را در بسیاری از سروده‌ها و گفته‌هایش به روشنی و زیبایی بیان کرد. و پیوسته و روز به روز عشق پیامبر در درونش فزونی می‌یافت، به گونه‌ای که در پایان عمر هرگاه از پیامبر و یا از مدینه سخنی به میان می‌آمد، بی اختیار می‌گریست. (الندوی، ۱۹۶۰: ۲۶)

تصویر معراج در جاوید نامه

شاعر معراج را این گونه به تصویر کشیده است که به بارگاه الهی سفر کرده است و از آغاز هدفش را رسیدن به ذات باری تعالی قرار داده به شیوه‌ی پیامبر که

خداوند در قرآن در این باره چنین فرموده است: ﴿ **ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوسَينِ أو أدنَى**﴾.(النجم: ۹-۸) اقبال پیش از شروع سفرش هدف خود را چنین بیان می‌کند:

مـرد مـؤمن در نـسازد بـا صـفات مـصطفی راضـی نـشد الأ بـذات

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۳: ۲۸۱)

اقبال شیفته ی صفات پیامبر نشده بود، بلکه می خواست کاری کند که هدف آن رسیدن به مقام پیامبر و همانندسازی با او باشد.. و اقبال این معنا را از زبان حلاج در فلک مشتری چنین بیان می‌دارد:

در جهان زی چـون رسـول انـس و جـان تا چو او باشی قبول انس و جان

(همان: ۳۴۲)

اقبال می‌خواست مانند پیامبر (ص) به آسمان عروج کند و از افلاک بگذرد تـا تنها خدا را ببیند. هنگامی که برای رسیدن به این هدف به افلاک عروج کرد، قلـبش بـه هیچ یک از دلبستگی‌های موجود در راه و زیبایی آن و به غمزه زیبارویان بهشتی فریفته نشد و تنها به رسیدن به خدا می‌اندیشید و در این راه شبیه پیامبر (ص) بود که درباره‌ی او چنین روایت شده است: «آن گاه که بر براق سوار شد به هیچ چیـز ننگریـست بـرای این که می‌دانست هرکه خالصانه قصد خـدا کنـد در راهـش بـه هـیچ چیـز جـز او دل نمی‌بندد» (القشیری،**۱۹٦٤**: ۱۰۳-۱۰۲)

همان‌گونه که جبرییل در معراج راهنمـای پیـامبر (ص) بـود، مولانـا راهنمـای اقبال در معـراج او بـود. هنگـامی کـه رسـول بـه سـدره المنتهـی رسـید جبرییـل از او درخواست کرد که جلو بیاید و گفت: پیش بیا ای محمد که تو در نزد خدا گرامی‌تـر از منی. (همان: ۵۸) مولانا با اقبال همان کاری را کرد که جبرییل با پیامبر انجـام داد، ولـی با اختلافی اندک و به اقبال گفت: برخیز.

شیـشه صـبر و سـکونم ریـز ریـز پیـر رومـی گفـت در گوشـم کـه:خیـز

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۳: ۵۸)

اقبال این دیدار را چنین توجیه کرده است که در جایگاه شهود شایسته است انسان بدون رفیق حاضر شود:

اول او هم رفیق و هم طریق　　آخر او راه رفتن بی‌رفیق
(همان:۳۷۶)

اقبال به تنهایی رفت و پرده‌ها را پشت سر گذاشت تا با خدایش به گفتگو ایستاد. در اینجا گفته‌های اقبال به گفته‌های پیامبر مانند است. گفتگویش برای خودش نبود برای امت و همه‌ی انسانیت بود.

ولی اقبال در سفر خود به پختگی پیامبر (ص) نرسیده بود؛ چرا که پیامبر آن گاه که به حق بسیار نزدیک شد، بر خودش مسلط بود، هرچند در آغاز ترسی پنهانی وجودش را فراگرفته بود. ولی اقبال به محض دیدن حق به پشت بر زمین افتاد و بی‌هوش شد. ولی در نهایت بیدار شد با صدایی که از ژرفای جهان برمی‌خاست و از او می‌خواست که برود:

ازضمیر عالم بی چند و چون　　یک نوای سوزناک آمد برون
بگذر از خاور و افسونی افرنگ مشو　　که نیرزد به جوی این همه دیرینه و نو...
...از تنگ جامی تو میکده رسوا گردید　　شیشه‌ای گیر و حکیمانه بیاشام و برو
(همان: ۳۸۰)

و این فرمانی الهی به بازگشت دوباره به زمین است تا دعوت خداوند را در میان مردم بگستراند، همان‌گونه که پیامبر اکرم (ص) چنین کرد. آن‌گاه پیش روی پروردگارش ایستاده بود فرمان او را دریافت کرد - به صورتی که در حدیث آمده است- «سپس به من گفت: به نزد قومت بازگرد و پیامبر من نزد آنان باش.» (القشیری، ۱۹۶۴: ۶۰) ولی اقبال مانند پیامبر بازگشت تا از چگونگی معراج و حضورش در پیشگاه خداوند با ما سخن گوید. شاعر چارچوب کلی این منظومه را از نظر ساختار و محتوا به گونه‌ای مستقیم از معراج پیامبر(ص) بر گرفته است.

باور به جهان دیگر در ادبیات جهان وسیله ای شد تا سفر های خیالی از بهشت و جهنم انجام گیرد. نخستین این سفرها همچنان که گفته شد، سفر خیالی ارداویراف به جهان دیگر در ادبیات ایران باستان است. پس از او شاعران و نویسندگانی این نوع سفرهای خیالی را در آثار خود آوردند. رسالة الغفران، سیر العباد إلی المعاد اثر سنائی غزنوی، منطق الطیر عطار، معراج نامه ی بایزید بسطامی، و معراج نامه ی ابن عربی از مهمترطن منابع اسلامی است که به این موضوع به شیوه های گوناگونی پرداخته اند. اقبال نیز به دلیل آشنائی با زبان عربی و فارسی، در سرودن منظومه اش به طور مستقیم و غیر مستقیم از این منابع تاثیر پذیرفته است.

ابوالعلا معری

ابو العلا این رساله را در سال ۴۲۴ هجری قمری، در پاسخ به نامه‌ی ابن قارح نوشت. ابن قارح در آن نامه از حال و روزگار خود شکایت می کند و ابوالعلا را می ستاید و به شخصیت های ادبی و صوفیان و زندیقان اشاره می کند و سوال هایی را مطرح می کند و از ابوالعلا می خواهد تا به آنها پاسخ گوید. ابو العلا پاسخ ابن قارح را در قالب داستانی خیالی می دهد و نام آن را «الغفران» می نهد، و در آن چگونگی سفرش به ملکوت اعلی و سیر در بهشت و جهنم را به تصویر کشید. و و چنین نتیجه می گیرد که خداوند ادیبان و شاعران را به گونه‌ای ویژه بخشیده است. قرآن کریم و داستان معراج پیامبر(ص) و اسطوره های قدیم عرب در رابطه با جن و شیطان و احادیث و داستان های قصه گویان و نوشته های جاحظ از مهمترین مصادر ابو العلا در این رساله است.

دکتر طه حسین در بزرگداشت اقبال در دانشگاه قاهره در سال ۱۹۵۶ در سخنرانی‌ای به عنوان «اقبال شاعرٌ فَرضَ نفسه علی‌الدُنیا و علی‌الزَّمانِ» از شباهت‌ها و تفاوت‌های میان سفر اقبال و ابوالعلا به ملکوت اعلی سخن گفت: «... و شگفت این است که ملکوت اعلی در اندیشه‌ی هر دو هست و هر دو کوشیده‌اند مانند پیامبر

معراجی داشته باشند. ابوالعلاء درباره‌ی بهشت و جهنم اندیشید و دوست داشت در هر دو سفر کند و با مردم درباره‌ی جهنم و بهشت سخن بگوید. پس رسالةُ الغفران را نگاشت و اقبالی که این مجلس امروز به یادش برگزار شده از سفر به بهشت و جهنم سر باز زد و مانند حضرت محمد (ص) به آسمان عروج کرد... هرچه باشد اقبال مانند ابوالعلاء در آسمان طواف کرد... ولی نتیجه‌ی پایانی این دو سفر بسیار تناقض دارد؛ ابوالعلاء از سفر بهشت و جهنم در حالی برگشت که بهشت و جهنم را به سخره می‌گرفت و منکر آنها بود و نزدیک بود بر ضد دین شورش کند، ولی اقبال در حالی بازگشت که پند گرفته بود و می‌خواست دنیا را پر از موعظه و عبرت کند»(اقبال لاهوری، محمد، ۱۹۵۶:؟)

با این تفاوت‌های اساسی در متن دو رساله‌های پیش گفته می‌افزاییم که ابوالعلا آنچه را در بهشت می‌دید با چشم محرومیت می‌دید و در همان زمان توانایی علمی و زبانی و هنری خود را به معرض نمایش می‌گذاشت.(جمال الدین، ۲۰۰۳: ۸۱) «آن چیزی را که در دنیای حقیقی ندیده بود در دنیای خیال آرزویش را داشت و از این طریق از امیال مهارشده‌اش و شهوت‌های لگام‌زده‌اش پرده برمی‌داشت» (عبدالرحمن، ۱۹۶۳: ۵)

اقبال در جاویدنامه چنین شیوه‌ای نداشت، از هرچه جز خدا بود چشم می‌پوشید و نشان دادن توانایی علمی و هنری‌اش هدف اصلی او نبود و آن را تنها ابزاری برای رساندن پیامش می‌دانست. بعضی شباهت‌ها در این دو سفر در رویارویی با شیطان پیدا می‌شود، ابوالعلا شیطان را در جهنم در حالی دید که به شدت عذاب می‌کشید، اما اقبال او را در فلک مشتری یافت و نکته‌ای در گفتگوی با ابلیس وجود دارد که هر دو شاعر به ابراز آن میل دارند و آن این است که شیطان به دلیل این که آفرینش خود را از آتش می‌داند و آفرینش انسان را از خاک، خود را از انسان برتر می‌شمارد (المعری، ۱۹۶۴: ۳۲۱ و بعد از آن).

این در حالی است که اقبال رساله الغفران را می‌شناخت و به ادبیات و فلسفه‌ی معری توجه داشت. این مسأله را می‌توان از شعری که به زبان اردو با عنوان ابوالعلاء معری سروده است، فهمید، شعری که در دیوان بال جبرئیل چاپ و منتشر کرد و در آن به رساله الغفران با این عبارت: «قال صاحب الغفران و اللزومیات» (جمال الدین،همان: ۸۲) اشاره کرده است. با وجود این، تفاوت‌های فراوانی میان این دو رساله یافت می‌شود.

سنایی غزنوی

صوفیان مسلمان به مفهوم حقیقی معراج پیامبر درنگریسته‌اند و آن را الگویی برای تعالی روح دانسته‌اند که بشریت در مراحل گوناگون رشد روحی‌اش نتوانسته است نمونه‌ای مانند آن را بیاورد. (همان: ۷۴) اما تفاوتی میان آگاهی پیامبر و آگاهی صوفیانه در نتایج مشاهده وجود دارد، مشاهده در نزد پیامبر تنها یک لذت فردی نیست، بلکه دریافت بی واسطه از ذات خداوندی است که باید پس از دریافت پیام آن را به مردم برساند. اما شهود صوفیانِ وحدت وجودی، فنا در ذات خداوندی است، فنایی که به سان فرورفتن قطره در دریا و ناپیدا شدن آن است.

اما در این باره نگاه اقبال به شهود متفاوت است. چون او بر این باور است که هدف شهود ماندگاری و جاودانگی است نه نیستی و چه بسا این عامل اصلی باشد که اقبال را بر آن داشته تا معراج خود را جاویدنامه بنامد و با این کار تأکید ورزیده که هدفش جاودانگی است نه نیستی و نابودی(همان: ۷۵)

بنابراین اقبال آگاهی پیامبر در هدف شهود را بر آگاهی صوفیانه برتر دانسته است، و این امر تا حدودی او را از این بازنداشته تا از صوفیان دیگری که چنین تصاویری را در آثار خود نمایانده‌اند، تأثیر نپذیرد.

ابو المجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، عارف بزرگ و شاعر نامدار دوره‌ی غزنویان، در حدود سال ۴۷۳ هجری دیده به جهان گشود. ابتدا به مدح پادشاهان غزنوی

پرداخت، اما ناگهان تغییر فکر داد و به سیر و سلوک روی آورد و در ردیف بزرگترین شاعران تصوف قرار گرفت.

روشن است که سنایی یکی از آن شاعران فارسی زبان است که اقبال او را از دیگر شاعران برتر دانسته است و از او تأثیر فراوانی پذیرفته است. اقبال در درخواستی از خداوند چنین گفته است: «خدایا شور حماسی مولانا و سوز سینه‌ی امیرخسرو دهلوی، صداقت و اخلاص سنایی را به من ببخشای». وقتی که در سال ۱۹۳۳م. به افغانستان سفر کرد، مشتاقانه به زیارت قبر سنایی رفت به گونه‌ای که اشک امانش نمی‌داد چون ذکر نام این عارف صوفی بی‌قرارش کرده بود(جمال الدین، ۲۰۰۳: ۷۶).

سنایی معراجنامه‌ای دارد که آن را به صورت منظومه‌ی کوچکی تنظیم کرده و نام آن را «سیرالعباد الی المعاد» گذاشته است. در این سروده، سنایی داستان نفس انسانی را می‌گوید که به فرمان خدا به زمین فرود آمده است. آنجا که فرمود: ﴿**اهبِطُوا منها**﴾(بقره/۳۸) ولی این نفس آماده انجام وظیفه‌ای دوگانه است، از یک سو می‌تواند دریای جوشان رحمت و نعمت الهی را دریابد و از دیگر سو می‌تواند به تعلقات دنیای دون دلبسته و در آن ماندگار شود و نفس باید بر یکی از این دو چیره شود یا به بالا رود و یا به دنیای دون فروافتد. ولی نفس بر خواهش‌های مادی‌اش چیره می‌شود و از همه‌ی توانایی‌هایش برای بالارفتن بهره می‌گیرد و در این راه نیاز فراوان به مرشدی دارد که دستش را بگیرد و او را از این دنیای تاریک و ترسناک برهاند. ناگهان شیخی نورانی او را به دنیای عناصر (خاک، آب، باد و آتش) و پس از آن به عالم ملکوت می‌برد. سپس نوری را می‌بیند که فرو می‌رود گویی که ماهی است که بر بالای فلک نقاب بر چهره کشیده است و فرمانی به او می‌رسد که به جایگاه گذشته‌ات بازگرد. چون او پیوسته اسیر دنیای مادی است و هنوز از بند تکلیف خود رها نشده است و اندیشه‌ی غربت انسان و اندیشه‌ی آزادی از زمان در این اثر مانند جاویدنامه آشکار است.

بایزید بسطامی

ابویزید طیقور بن عیسی البسطامی معروف به بایزید بسطامی از بزرگ‌ترین عارفان و بزرگان اهل تصوف است که در سال های ۱۶۱ تا۲۳۴ می زیسته و بیش از دیگران دارای شهرت و اهمیت بوده و رفتار و گفتارش در همهٔ مردان راه حق تأثیر کرده‌است، به این جهت داستان‌ها و سخنان او بیش از هر صوفی و عارفی در کتب صوفیه و عرفا آمده‌است و مخصوصا در آثار منظوم عرفانی مانند آثار عطار و مثنوی مولوی بیشتر جلوه‌گر است.. معراج بایزید رؤیایی است که نشانه‌های سلوک را گام به گام به ما می‌نمایانند، قصه‌ی معراج در نظر او، مانند رمزی برای رسیدن به خداوند و مقام شهود است. جاوید نامه و معراج نامه‌ی بایزید بسطامی دو شباهت اساسی دارند:

الف: شگفتی فرشتگان نسبت به قدرت انسان

در اینجا گفتنی است که نباید جاویدنامه را یک رؤیا دانست، بلکه آن تجربه‌ای زنده، آگاهانه و ارادی است با وجود این می‌توان میان معراج بایزید و اقبال هماهنگی‌ها و اشتراکاتی را پیدا کرد، یکی از این اشتراکات، شگفتی فرشتگان نسبت به قدرت انسان است. با مراجعه به بخش سروده‌ی فرشتگان در جاوید نامه و جاهای گوناگون معراج‌نامه‌ی بسطامی می توان این شباهت را یافت.

ب:خلوص نیت

افزودن بر این در هر دو معراج نامه خلوص در نیت و بی‌توجهی نسبت به موانع و دلبستگی‌هایی که انسان را از هدفش باز می‌دارد، مطالبی یافت می‌شود. نمی‌توان گفت که اقبال معراج‌نامه‌ی بایزید یا ترجمه‌ی فارسی عطار از آن را خوانده است و روشن نیست که این هماهنگی تنها از باب توارد اندیشه در تجربه‌ی هر دو از معراج است و

حقیقت این است که اقبال احترام فراوانی به بایزید بسطامی می‌گذارد و این احترام را می‌توان در دیوان اشعارش به خوبی یافت.

عطار نیشابوری

فرید الدین عطار نیشابوری، شاعر و عارف نام‌آور قرن ششم و آغاز قرن هفتم میلادی است. پدش عطاری شناخته شده و صاحب نام بود. عطار این شغل را از پدر به ارث برد و به داروفروشی و طبابت مشغول شد. او در زندگی خود با افکار عرفانی آشنا شد و توانست شعر را از محدوده‌ی درباری و مداحی خارج کند و آن را به زبان مردم عادی نزدیک سازد . از مثنوی های بسیار معروف او «منطق الطیر» است که در آن مراتب سیر و سلوک و رسیدن به حق و توحید را از زبان مرغان که در طلب سیمرغ هستند، بیان می دارد. عطار در سال ۶۲۷ هجری در فتنه‌ی مغولان در نیشابور درگذشت.

در معراج‌نامه‌ی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (وفات ۶۰۷ هـ) پرنده، نماد سالکان صوفیه است. و این پرندگان در پی یافتن پادشاهشان عنقا هستند و آن‌ها وادی‌ها را یکی پس از دیگری می‌پیمایند و با کوشش پی‌گیرشان توانستند از آلودگی‌های نفس برهند و سرانجام به هدف اصلی‌شان عنقا دست یابند و با هستی او هستی خود را پیدا کنند.

دکتر احمد ناجی القیسی در کتاب عطارنامه‌ی خود بر این باور است که اقبال در جاویدنامه از منطق الطیر تأثیرپذیرفته است،ولی به نمونه‌هایی از آن اشاره نکرده است (ناجی القیسی، ؟ :۶۱۷-۶۱۹) در حقیقت این تأثیرپذیری به گمان نگارنده بسیار ناچیز است و اندیشه‌ی بنیادی که همان عروج به سوی کمال است در این اثر یکسان است ولی فاصله‌ی زیادی میان شیوه‌ی بیان این دو وجود دارد و شاید تنها مورد اشتراک میان این دو در مقام شهود باشد آن‌گاه که سالکان هستی‌شان را با هستی خدا پیدا می‌کنند و از خداوند هستی همیشگی و جاودانی را می‌گیرند.

ابن عربی

ابن عربی در خانواده ی مشهور به زهد و تقوا پرورش یافت. پدر و نیز دو تن از عموهای وی صوفیان مشهوری بودند. تعلیم و تربیت اولیه او در شهر اشبیلیه که در آن زمان از مراکز بزرگ علمی به شمار می رفت، آغاز شد. وی در آن شهر سی سال زیر نظر برخی از علمای بزرگ مانند ابوبکربن خلف ابن زرقون، و ابو محمد عبدالحق اشبیلی، به مطالعه پرداخت؛ و در با برخی از مرشدان طریقت چون یوسف بن خلف قمی ملاقات کرد. (شریف، ۱۳۶۲: ۵۶۲)

ابن عربی بعدها به شرق عالم اسلامی سفر کرد و از سوی سلاطین و مقامات عالی رتبه ممالک شرق مورد عنایت و استقبال قرار گرفت. او در این سفر به مصر و حجاز و عراق و آناتولی رفت و در حج از طرف صوفیان مورد استقبال قرار گرفت و درمکه نگارش فتوحات مکیه مشهورترین اثر خود را که زمان فراوانی را صرف تألیف آن کرده بود، آغاز کرد. و کتاب مکشوۀ الأنوار را در مکه نگاشت. (اولودغ، ۱۳۸۴: ۴۰- ۲۵ و جهانگیری، ۱۳۶۱: ۸۳-۵۹)

سرانجام پس از سال‌ها تلاش و کوشش در تألیف کتاب ها و رساله های علمی و پس از ریاضت و عبادت در هشتاد سالگی در شب جمعه بیست و هفتم ربیع الاول سال ۶۳۸ هجری درشهر دمشق درخانه قاضی محی الدین محمد ملقب به زکی الدین درمیان خویشان و پیروانش از دنیا رفت،ودر شمال شهر در قریه ی صالحیه در دامنه کوه قاسیون در جوار قاضی محی الدین مدفون شد. سلاطین عثمانی به این صوفی بزرگ و عارف سرشناس همواره به دیده ی احترام نگریسته و در اجلال و بزرگ داشتش کوشیده اند.(جهانگیری، ۱۳۶۱: ۸۱-۸۲)

ابن عربی درباره‌ی معراج خود در کتاب ارزشمند «فتوحات مکیه» سخن گفته است، و استاد محمدحسین چودهری در مقدمه‌ی کتاب جاویدنامه، با وجود اختلافات زیاد در اهداف و انگیزه‌ها، به تطبیق معراج اقبال و ابن عربی پرداخته است، خلاصه‌ی

سخنان چودهری چنین است: ابن عربی یکی از صوفیان مکتب طریقت است و این همان چیزی است که او را به کشف و شهود رساند. در نتیجه کتاب فتوحات مکیه آیینه‌ی تمام نمای رفتار روحی او است. و معراج ابن عربی پر است از معماهایی که دریافت آنها بس دشوار است و این مسأله‌ای است که در جاویدنامه دیده نمی‌شود. در حالی که ابن عربی می‌کوشید از حقایق پس از مرگ پرده بردارد، اما همه‌ی کوشش اقبال برای چگونگی رسیدن به جاودانگی است. هرچند اقبال کاملاً از این بخش غافل نبوده است و حقایق مرگ و زندگی را به زبان سلطان تیبو که اقبال با او در بهشت برین دیدار کرده، بیان می‌کند.

بر گفته‌های چودهری چنین باید افزود که اقبال تنها راه رسیدن به حضرت حق را کمک گرفتن از برگزیدگان فنا شده نمی‌داند بلکه کمک گرفتن از این افراد را انگیزه‌ای مؤثر برای رسیدن به جاودانگی می‌داند.(جمال الدین،۲۰۰۳م: ۷۸)

بسیاری از صوفیان درباره‌ی معراج خود به آسمان سخن گفته‌اند؛ برای نمونه می‌توان به ابوالحسن خرقانی اشاره داشت. بعضی از این صوفیان درباره‌ی مراحل تزکیه نفس و شهود خود گفتگو کرده‌اند و تعداد این گروه زیاد است که برای نمونه در تصوف و ادبیات فارسی می‌توان به فخرالدین عراقی صاحب کتاب «لمعات» اشاره کرد که در آن از کتاب «فصوص الحکم ابن‌عربی» الهام گرفته است و آن نثری است که در میان آن قطعه‌های شعری یافت می‌شود و در پایانش قصیده‌ای بلند و زیبا است که در آن عصاره‌ی تجربه‌ی خودش را بیان می‌کند. او کتاب خود را به هیجده بخش تقسیم کرده و هر بخش را لمعه نامیده است و در هر لمعه به یکی از سفرهای سالک طریقت می‌پردازد و در لمعه‌ی پایانی به مقام شهود می‌رسد و چنین می‌گوید: «سرسپردن عاشق به معشوق و شیفته شدن معشوق بر عاشق و یکی شدن هر دو. در این جاست که فاصله‌ها از میان می‌رود و نور با نور در می‌آمیزد و از پشت سراپرده‌های عزت چنین ندا برمی‌آید که:

اَلا کُلُّ شَیءٍ مَا خَلا اللهَ بَاطِلٌ　　وَ کُلُّ نَعِیمٍ لامَحَالَةَ زَائِلٌ

و همه هستی فرد روی می‌پوشاند و اثری از آن باقی نمی‌ماند و وجودش فقط برای خداوند است». (جمال الدین، ۲۰۰۳م : ۷۹)

بنابراین این همان فناست نه جاودانگی و اقبال این را به عنوان یک هدف انسانی بر روی کره‌ی زمین نمی‌پذیرد.

چنانکه به اجمال نشانه‌های تأثیرپذیری اقبال در جاویدنامه از معراج صوفیان بیان شد، دریافتیم که جاویدنامه از این معراج‌ها تأثیر کمی پذیرفته است و اگر تأثیری نیز پذیرفته باشد تأثیری معکوس است که هدف از معراج را جاودانگی قرار داده است نه فنایی که در معراج بیشتر صوفیان امروزی مطرح است.

اقبال در کتاب خود از معراج مرحله به مرحله‌ی صوفیان تأثیر پذیرفته است که بیشترین تأثیر را کتاب «انسان کامل» عبدالکریم جیلی بر اقبال گذاشته است. (الجیلی، ۱۳۰۴: ۶۲ و بعد از آن)

جیلی عروج خود را از فلک قمر شروع کرده و با فلک زحل به پایان رسانیده است و در این میان از فلک‌های عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری می‌گذرد. اقبال همین ترتیب را رعایت کرده با این تفاوت که از فلک شمس نمی‌گذرد و تنها از شش فلک می‌گذرد.

نتیجه

در بررسی مضامین جاوید نامه و مقایسه ی آن با آثار اسلامی قبل از آن در موضوع معراج، ردپاهایی از معراج پیامبر، معراج نامه های صوفیانه(بایزید بسطامی، سنایی، عطار، ابن عربی) و رسالة الغفران ابوالعلاء معری دیده می شود. که در زیر به مهمترین نتایج به دست آمده اشاره می شود:

۱- اقبال از هم از نظر محتوا و هم از نظر ساختار هنری از معراج پیامبر تأثیر پذیرفته است.

۲- همان‌گونه که جبرییل در معراج راهنمای پیامبر (ص) بود، مولانا راهنمای اقبال در معراج او بود.

۳- ابوالعلاء آنچه را در بهشت می‌دید با چشم محرومیت می‌دید. و آن چیزی را که در دنیای حقیقی ندیده بود در دنیای خیال آرزویش را داشت و از این طریق از امیال مهارشده‌اش و شهوت‌های لگام‌زده‌اش پرده برمی‌داشت. اما اقبال در جاویدنامه چنین شیوه‌ای نداشت، از هرچه جز خدا بود چشم می‌پوشید و نشان دادن توانایی علمی و هنری‌اش هدف اصلی او نبود و آن را تنها ابزاری برای رساندن پیامش می‌دانست.

۴- اندیشه‌ی غربت انسان و اندیشه‌ی آزادی از زمان در معراج نامه‌ی سنایی غزنوی و جاویدنامه آشکار است.

۵- میان معراج بایزید و اقبال هماهنگی‌ها و اشتراکاتی وجود دارد که از مهمترین آنها، ، شگفتی فرشتگان نسبت به قدرت انسان است و خلوص نیت است.

۶- تنها مورد اشتراک میان جاوید نامه و معراج نامه‌ی عطاردر مقام شهود است آن‌گاه که سالکان هستی‌شان را با هستی خدا پیدا می‌کنند و از خداوند هستی همیشگی و جاودانی را می‌گیرند.

۷- ابن عربی می‌کوشد از حقایق پس از مرگ پرده بردارد اما همه‌ی کوشش اقبال برای چگونگی رسیدن به جاودانگی است.

۸- تأثیرپذیری اقبال در جاویدنامه از معراج صوفیان تأثیری معکوس است که هدف از معراج را جاودانگی قرار داده است نه فنایی که در معراج بیشتر صوفیان مطرح است.

منابع

۱- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۲۹) **فتوحات مکیه**. مصر.

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۹۵۶) **محمد اقبال**. مقالهٔ «إقبال شاعر- فرض نفسه علی الدنیا و الزمان» لطه حسین. مصر: السفارهٔ الباکستانیهٔ بالقاهره.

٣- إقبال لاهوری، محمد (١٣٧٣) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**. چاپ ششم. تهران: انتشارات سنایی.

۴- اولوداغ، سلیمان (١٣٨۴) **ابن عربی**. ترجمه : داوود وفائی. تهران: نشر مرکز.

۵- جمال الدین، محمد السعید (٢٠٠٣) **الأدب المقارن دراسات تطبیقیة فی الأدبین العربی و الفارسی**. القاهرة:دار الهدایة.

۶- جهانگیری، محسن (١٣۶١) **محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

٧- الجیلی، عبدالکریم (١٣٠۴) **الإنسان الکامل**. مصر.

٨- سنائی غزنوی (١٣١۶)**سیرالعباد إلی المعاد**. تهران.

٩- شریف، میر محمد (١٣۶٢) **تاریخ فلسفه در اسلام**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

١٠-عبد الرحمن، عائشة (١٩۶٣) **الغفران**. مصر.

١١-عطار نیشابوری، فریدالدین (١٣٣١)**فریدالدین**. تذکرة الاولیاء. تهران

١٢-غنیمی هلال،محمد (١٣٧٣) **ادبیات تطبیقی**؛ترجمه:سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی. تهران: امیر کبیر.

١٣-القشیری، أبوالقاسم عبدالکریم (١٩۶۴) **کتاب المعراج**. تحقیق: علی حسن عبدالقادر. مصر.

١۴-المعری، ابوالعلاء (١٩۶۴) **رساله ی الغفران**. بیروت: دار بیروت.

١۵-ناجی القیسی، أحمد. (؟)عطارنامه.

١۶-ندا،طه (١٣٧٣) **ادبیات تطبیقی**. ترجمه: هادی نظری منظم. تهران: نشر نی.

الندوی، ابوالحسن (١٩۶٠) **روائع اقبال**. دمشق.

دکتر عباس کی منش
استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

شمشیر نور

(پژوهشی کوتاه پیرامون تعلیمات استاد ایرانی تبار اقبال لاهوری)

چکیده

نگارنده در این مقاله بر آن است که شخصیتی را معرفی نماید به نام **سید میر حسن شیرازی** از خاندان رسالت و ولایت که علامه **محمد اقبال لاهوری** را از دوره ی نوجوانی در سایه ی حمایت خود گرفت و در تعلیم و تربیت او سعی بلیغ مبذول داشت و از وی شاعری ساخت توانا در ادب فارسی و عارفی وارسته در عرفان اسلامی و فیلسوفی نامدار در جهان اسلام و شمشیری از نور مبارزه با جهل را در دست وی نهاد تا مردم شبه قاره را از خواب گران استعمارزدگی بیدار سازد و به آنان آگاهی دهد و آماده ی مبارزه با استعمار و استثمار کند و سازمان کشور مستقلی را به نام **پاکستان** در نقشه ی جغرافیای جهان طرّاحی نماید.

واژگان کلیدی: میرحسن، اقبال، زبان فارسی، شمشیرنور، شبه قاره.

مقدمه

زبان فارسی حدود سال های ۹۱ و ۹۲ هجری قمری با لشکر کشی محمد بن قاسم ثقفی استاندار اموی فارس پا به شبه قاره نهاد. از سوی دیگر به سبب مجاورت جغرافیایی و داشتن منشأ مشترک نژادی و خویشاوندی مردم ایران با شبه قاره واژگانی از زبان سنسکریت وارد زبان های ایرانی گردیده بود و بر روی هم تعاطی لغات و

ترکیبات و تعابیر میان زبان فارسی و زبان های گوناگون مردم شبه قاره به عللی که گفته آمد امری می نمود انکار ناپذیر.

لشکرکشی های دوازده گانه‌ی سلطان محمود غزنوی (۴۲۱ هـ‌ق) که به یک دستش قرآن بود و به دست دیگرش شمشیر، از سال ۳۹۵ یا ۳۹۶ هجری وسیلهٔ دیگری بود در گسترش و نفوذ زبان فارسی و فرهنگ اسلامی ایران در شبه قاره. چه در همان قرن چهارم هجری شاعری به نام نکتی لاهوری (عوفی،۱۳۶۱، ج۲: ۵۷) در شبه قاره به ظهور رسید که به سبک شاعران خراسانی شعر می سرود و همچنین نگارش نخستین کتاب در مبانی تصوّف اسلامی به زبان فارسی به نام کشف المحجوب از داتا گنج بخش ـ علی هجویری ـ و عزیمت گروه بسیاری از صوفیه، شعرا، اندیشمندان و حتّی اهل حِرَف به شهرهای مختلف شبه قاره چون لاهور، ملتان، کشمیر، دهلی، اجمیر، بنگال، بنارس، گجرات و..... برای تبلیغ دین مبین اسلام و تصوّف اسلامی وسیلهٔ مهمّی بود در پیشرفت زبان فارسی در آن دیار، از آن روی که دین مبین اسلام با لوای زبان فارسی به شبه قاره راه جُسته بود.

همه ی اینها می توانست در گسترش زبان فارسی در شبه قاره نقش ایفا نماید و زبان فارسی را به عنوان زبان دربار از اهمیت ویژه برخوردار کند و آن را برای بیان افکار و احساسات و عواطف شاعرانه مهمترین وسیله بشناساند و نیز به عنوان زبان تاریخ، تذکره، فرهنگنامه، طبّ و سایر علوم به دانشی مردان... معرّفی نماید و آنان را به نگارش کتب به زبان فارسی بر انگیزد. با همه ی تازش زبان انگلیسی بر زبان فارسی در دوران کودکی اقبال باز هم این زبان به همت مردانه و ایستادگی های مردم شبه قاره به راه خود ادامه داد اما آن که بتواند طالب علمی چون اقبال سیالکوتی را پشتوانه ی استوار زبان فارسی در شبه قاره قرار دهد تنها سید میر حسن شیرازی بود.

افکار بلند سید میرحسن بود که اقبال را جهت پذیرش اندیشه های دانشمندانی چون تیگرت، براون، نیکلسون و آرنولد آماده ساخت.

این سید میر حسن بود که شخصیتی تربیت کرد که مهمترین حلقه زنجیر ارتباط میان **پاکستان** و **ایران** گردید و این سید میر حسن بود که بدو فارسی آموخت و از او انسانی کامل و مبارز ساخت و راهی به او نمود که بتواند نقاوه ی اندیشه خود را به زبان فارسی بیان کند.

این تربیت اسلامی سید میر حسن بود که روح آزاد منشی و انقلابی را در اقبال آنگونه بیدار کرد که وقتی اقبال در سال ۱۹۲۹ و یا ۱۹۳۰ میلادی عهده دار ریاست حزب مسلم لیگ کل هندوستان شد، طرح ایجاد یک کشور مستقل اسلامی را در مسلمانان شبه قاره برانگیخت که پس از وی آن اندیشه و هدف مقدس در سال ۱۹۴۷ میلادی به شکل یک کشور مستقل به نام پاکستان جامه ی تحقق پوشید. (اقبال،۲۰۰۱: ج ۳: ۳۳۶ و ۳۸۷ و ج ۴: ۱۳) این سید میر حسن بود که توانست از اقبال عارف اندیشمندی بسازد که بتواند **خودستایی** را به **خودشناسی** بدل کند (همان: ۱۲).

در سال (۱۹۳۰ م / ۱۳۰۹ ش.) اقبال در اجلاس سالانهٔ مسلم لیگ که در الله آباد تشکیل گردیده بود به ریاست کنفرانس برگزیده شد و در همین جلسه بود که نظریه ی تاریخی خود را درباره ی تأسیس یک دولت مستقل مسلمان در شبه قاره اعلام داشت که بعدها پایه و اساس به وجود آمدن کشور مستقل پاکستان گردید. در حقیقت روح بلند علامه اقبال در محمد علی جناح جلوه گر شد و او توانست طرح نابغه ی عالم اسلام را به عمل و اجرا درآورد (اقبال، ۱۹۸۷، ج ۴: ۱۳).

متن

اقبال، مولانای لاهور و عارف وارسته سیالکوتی شاعر متفکر (و. سیالکوت پنجاب هجدهم آبان ۱۲۵۶ هـ ش مطابق با ۹ نوامبر ۱۸۷۷ ف ـ اول اردیبهشت ۱۳۱۷ هـ ش برابر با ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ م) نخستین سخنور پُر آوازه ی پارسی گوی مسلمانان شبه قاره است که مردم مشرق زمین را آماده ی بازگشت به "خودی" کرد، در حالی که از یک سوی جامعه ی ملل مسلمان در قرن نوزدهم و بیستم میلادی در پنجه ی دیو یأس و

نومیدی دست و پا می زد و از دیگر سوی دولت هزار ساله ی مسلمانان در شبه قارّه افسانه ی ماضی گشته بود و مسلمانان این حوزه ی وسیع از جهان بعد از ده قرن سروری و سیادت به ناگزیر محکوم به بردگی شده و اصالت خاندان های بزرگ و محتشم مردم شبه قارّه رنگ زوال گرفته بود و روشنفکران مسلمان با علوم، فلسفه و معارف بشری احساس بیگانگی داشتند. در آستانه ی این سقوط فکری بر خلاف پندارهای دولت های استعمارگر که اندیشه ی مردم شرق را در کرختی رؤیاهای صوفیانه غوطه ور می انگاشتند، اقبال لاهوری، آن سخنور دل آگاه فرهنگ اسلامی، مسلمانان را در بازگشت به "خودی" راهی عملی نمود و حرکت مسلمین را علیه استثمار و بیداد زمان جامه ی تحقّق پوشانید.

شرقی را که اقبال مصوّر و محرّک آن بود، سرزمینی بود که سموم فقر و ظلم و جهل خرمن حیات مردم آن را می سوخت و خاکسترش را به دست صرصر نابودی می داد. این سخنور نامدار که فروغ افکار بلند آیین او راهنمای مردم مسلمان شرق گشته پرده ی نا آشنایی مرزها را فرو افگند و ورای رنگ و نژاد، با بینشی اسلامی، شعور استقلال طلبی را در مسلمانان عالم بیدار کرد و شوق حرکت و ایمان به قدرت بازگشت به سوی **"خودی"** را در ملل مشرق زمین برانگیخت و توانست مسلمانان جهان را به زیر لوای اتّحاد فرا خواند.

این مبارز شمشیرِ قلم که می دانست: « نکته ها چون تیغ الماس است تیز / گر نداری تو سپر، واپس گریز » به ظهور رسانیدن این اندیشه ی جهان بینانه را در قالب نظم موثّرتر از قالب نثر تشخیص داد. بدین جهت نخست این تفکّر را در قالب شعر اردو عرضه داشت، اما در آغاز قرن بیستم اصطلاحات و تعبیرات زبان اردو را در تبیین اندیشه ی جهانی خود باندام و رساندید. بنابراین، زبان فارسی را برای اظهار اندیشه ی خود برگزید. زبانی را که از یک استاد ایرانی تبار از دودمان رسالت و ولایت، از نامداران شیراز، سر زمین شعر و ادب و حکمت و عرفان از روزگار کودکی تا دوران جوانی و بلوغ فکری کامل فرا گرفته بود و بدان عشق می ورزید. در حالی که به زبان

انگلیسی نیز تسلّطی کافی داشت و می توانست آن زبان را برای بیان افکار خود اختیار کند، اما زبانی را که استاد ایرانی او **سید میر حسن شیرازی** از دوران کودکی بدو آموخته بود، جولانگاه اندیشه ی جهانی خود ساخت. چون می دانست که مفهوم **"خودی"** را در زبان فصیح و بلیغ فارسی خوش رنگتر و دلپذیر تر و جذابتر و پرمحتواتر و مشخص تر جلوه تواند داد و در آفاقی وسیعتر بدان سیر تواند کرد و گوش حقیقت نیوش بیشتری را پذیرای پیام جهانی خود تواند ساخت. چه در نتیجه ی مساعی استادش **سید میر حسن شیرازی** به زوایای این زبان وقوف کامل یافته و به نبوغ اندیشه ی جستجو گرانه، فرود و فراز آن را برازنده تر دیده بود و لطافت واژگان آن را در برانگیختن معانی و تعابیر تازه ای که تراوش ذهن وقّاد و اندیشه ی روشن بینانه او بود به استادی دریافته بود.

اقبال را تنها فیلسوف، حکیم و شاعر نتوان خواند (منور، ۱۹۹۲: ۱)، بلکه عالمی است که رموز طریقت و حقایق شریعت را در هم آمیخت و عارفی است که هیجان های روحی صوفیانه ی او شوق سعدی شیراز را در پرده ی " نی" مولوی به نوا در آورده و افکار قلندرانه ی عراقی را با تعبیرات بکر و واژگان منتخب خواجه ی رندان ـ لسان الغیب شیراز ـ در لباسی ملکوتی مُلهم از جهان بینی جلال الدین محمد بلخی رومی همراه با تفکر حماسی حکیم فردوسی در جلوه آورده بود.

شعر اقبال چون شعر بسیاری از شاعران پیشین ادب فارسی، مدح سلاطین و یا بیانگر درد ها و سوزهای عاشقانه ی مردم روزگاران گذشته نبود. بلکه مبین دردهای تازه ای بود که در قرن نوزدهم و بیستم میلادی گلوگاه مسلمانان شرق را به چنگال ددمنشانه به سختی می فشرد.

اقبال، همه ی ناهمواری ها و ناهنجاری هایی را که کشف کرده بود، خواست در جامه ی زبان فارسی به نمایش بگذارد؛ یعنی آن زبانی را که **سید میر حسن** بدو آموخته بود. اما سید میر حسن که بود؟

مولانا میر حسن شیرازی که عبدالمجید سالک صاحب کتاب "ذکر اقبال" مجمع البحرین اش لقب داده است، (سالک، ۱۹۸۳: ۴۷) اقبال را به شاگردی اختیار کرد. اگر خوش یُمنی این انتخاب نبود، اقبال می توانست یک وکیل مدافع خوبی از کار در آید و یا کلاهدوز ماهری گردد که شغل پدری وی بود. (اقبال، ۱۹۸۷: ج۱: ۱۳۲)

نسب نامه ی سید میر حسن شیرازی

نسبت نامه ی سید میر حسن ـ را استاد دکتر سید سلطان محمود حسین، از میر حسن تا حضرت امام علی علیه السلام به شرح زیر گزارش نموده است.

مولوی سید میر حسن بن میر محمد شاه بن میر ظهور الله بن سید میر قاسم بن سید شاه سلطان بن میر مهدی بن شاه مداربن شاه مقصود بن شاه عزیز بن سید جلال بن سید شاه جمال بن شاه کبیر بن سید محمد شاه بن شاه شمس بن سید شیر علی بن بهاء الدین بن شاه رکن الدین بن سید امیر احمد بن شاه سید امام بن سید علی بن سید جلال بن سید منصور بن نظام الدین محدّث بن حبیب الله بن سید خلیل بن شمس الدین ولی بن سید عبدالله بن نور الله بن سید کمال بن سید عبدالله بن سید خسرو بن حارث بن ابراهیم بن سید طاهر بن سید حسن بن سید عارض بن سید محمد مأمون دیناج بن ابراهیم عبیدالله بن امام جعفر صادق (ع) بن امام محمد باقر بن زین العابدین بن حضرت امام حسین (ع) بن حضرت علی (ع) (محمود حسین، ۱۹۸۱: باب دهم، اقبال، ۱۹۸۷، ج۱: ۱۳۳و بریلوی، ۱۹۷۷: ۸) خلاصه آنکه نسب سید میر حسن شیرازی با سی و نه واسطه به امام زین العابدین (ع) فرزند سید الشهداء امام حسین (ع) می رسد.

علل هجرت خاندان رسالت و ولایت

خاندان رسالت و ولایت در برابر ظلم و جهل و کشتار بنی امیه و بنی عباس یا در اختفا به سر می بردند و یا ناگزیر به جلای وطن به سرزمین های دیگر می شدند و یا

نفی بلد می گردیدند. بدیهی است که جلای وطن عموماً در سرزمین هایی صورت می گرفت که مردم آن نسبت به آل علی (ع) ابراز علاقه هایی داشتند. در برابر این سلب فعالیت های سیاسی و تبلیغی یکی از اولاد امام زین العابدین به نام سید عارض پای گریز به شیراز برداشت تا در آن سرزمین به تبلیغ اسلام بپردازد و مبارزات خود را علیه حکومت جابرانه ی امویان و عباسیان جامه ی عمل بپوشاند.

خاندان ولایت و صفویه

سیّد عارض را دو فرزند بود: یکی به نام سید حسین که والی مصر شد و آن دیگر سید حسن که از نسل وی شخصیتی پا به عرصه‌ی وجود نهاد به نام سید خسرو که بر اثر تبلیغ دین مبین اسلام و رشادت و امانت و صداقت به حکومت شیراز دست یافت. از این نسل، سید شمس الدین، عارفی پر آوازه پیدا آمد که به روزگار خود پیشوای کاملان و سردار پرهیزگاران و محبوب اولیا گشت و در حکومت صفویه نقشی درخور اعتبار داشت و پادشاه صفوی را نسبت به آن حضرت ارادت فراوان بود.

شاه اسماعیل صفوی که اساس وحدت ملّی ایرانیان را بر پایهٔ مذهب تشیع بنیاد نهاده و سراسر ایران را تحت لوای یک حکومت در آورده، نسبت به این خاندان جلیل که در فارس به طهارت و تقدّس شهرت داشتند عشقی مریدانه پیدا کرد و با الهام از قداست و طهارت این خاندان، با رسمی کردن مذهب تشیع توانست ایرانیان را با یکدیگر متّفق و متّحد گرداند.

پناهندگی همایون پادشاه مغولی هند به ایران

پیوستگی شاه اسماعیل با این خاندان امری عادی می نمود، زیرا آنان خود از نسل شیخ صفی الدین اردبیلی، عارف معروف، بودند. چنانکه از همین خانواده، شیخ جنید ده هزار صوفی سلحشور حاضر به خدمت داشت و شیخ حیدر (مقتول به سال ۸۹۳ هـ ق) پسر شیخ جنید دستور داد تا مریدان وی کلاه سرخ رنگ (تاج دوازده ترک) بر سر

گذارند و آن رمزی بود از دوازده امام در میان شیعه. بدین جهت این گروه را قزلباش ـ سرخ سر ـ می گفتند و شاه اسماعیل، پسر شیخ حیدر در سال ۹۰۷ هـ ق تاج سلطنت ایران را بر سر نهاد. بعد از شاه اسماعیل، شاه طهماسب اول در سال ۹۳۰ هـ ق به پادشاهی رسید. در زمان سلطنت این پادشاه، همایون ناصر الدین (ف. ۱۵۵۶ م.) پسر ظهیرالدین بابر (۱۵۳۰م.) در نوزده سالگی مصمّم شد به تکمیل فتوحات پدر در شبه قارّه بپردازد، ولی جنگ و گریزهای او در مقابل سرداری چون "شیر شاه" که از افاغنه ی بنگاله بود مؤثر نیفتاد و "شیر شاه" در تاریخ ۹۴۶ هـ ق. به اردوی همایون پادشاه حمله کرد و لشکریان او را مجبور به ترک بنگاله نمود و در نتیجه همایون در سال ۹۵۱ پناهنده ی دربار شاه طهماسب اول گردید و پذیرایی های شایان تحسین پادشاه صفوی را نثار مقدم خود دید (فرشته، ۱۸۳۲، ج۱: ۲۱۴).

بازگشت همایون به هند و همراهان او

همایون پس از حدود پانزده سال پناهندگی در دربار ایران به عزم به دست آوردن ممالک از دست رفته، بازگشت به هند را در آیینه ی مصلحت دید، و شاه طهماسب که وی را با کمال صمیمیت و جوانمردی پذیرفتار آمده بود؛ برای باز پس گرفتن مملکتش بر آن شد، که با لشکری گرم سیر سایه ی حمایت بر سر وی افکند. به شرط آنکه "رؤس منابر ممالک محروسه ی خود را به ذکر اسامی ائمه ی معصومین علیهم الصلوه و السلام قرین و مشرّف گرداند؛ و همایون نیز گفت که من المهد الی اللحد مرا محبت خاندان رسالت مرکوز خاطر است، و اصولاً نفاق امرای جغتایی و ناسازی میرزا کامران، محض برای همین بود. لذا پادشاه صفوی دستور داد که ده هزار سوار (همان: ۲۳۷-۲۳۵) همراه سرداران و جمعی از رجال و بزرگان دین مبین اسلام تکریم و تعظیمی که لایق چنین مهمانی باشد به تقدیم رسانند. و پیشوایان شیعه همایون را همراهی کنند. در میان این جمع سید شیر علی با پسرش سید شاه شمس که از خاندان جلیل سید عارض بودند راهی شبه قارّه شدند و مقیم شاهپور گردیدند و به تبلیغ اسلام پرداختند؛ که اینک مزار آن خاندان جلیل زیارتگاه خاص و عام در شبه قاره است. از آن خاندان سید

محمد را پنج فرزند پسر بود، شاه دین، شاه خلیل، شاه کبیر، سید مسعود و سید فیروز شاه از پشت ششم شاه کبیر، سید میر مهدی چشم به جهان گشود و نوه ی وی سید قاسم نام داشت که آن حضرت را جدّ سید میر حسن نوشته اند (وحیدالدین، ۱۹۸۸: ۲۰۶ - ۲۰۴).

سید فیروز شاه پسری داشت به نام شاه سیدین که در زهد و تقوی یگانه ی عصر در شبه قارّه بود و از اولیاء الله بشمار می رفت و مزارش اینک نزدیک شهر جهلُم از توابع اسلام آباد است به نام **جوبا** سیدین شاه که مورد عنایت خاص و عام در سرزمین پاک گشته بود. پسران سید شاه سلطان، یعنی سید میر قاسم و سید میر ابوتراب بین سالهای ۱۷۵۰ ـ ۱۸۲۰ میلادی مقیم سیالکوت زادگاه اقبال شدند و سیالکوت در آن روزگار سرزمین خاندان های عرفا و علما در حساب بود. همه ی افراد این طایفه را معلم و راهنمای مردم شبه قارّه دانسته اند و نیز مبلّغان اسلام در آن دیار که در نگارش کتب در زمینه های گوناگون مهارتی بسزا یافته بودند.

نوشته اند سید میر قاسم که پدر میر ظهور الله بود در سال ۱۷۷۵ میلادی ولادت یافت، و تحصیلات خود را در عرفان و علوم اسلامی و طب به پایان برد، و طبابت پیشه ساخت. اما میر ظهور الله شاه را چهار فرزند پسر به نام های سید محمد شاه، میر احمد شاه، میر فیض الله و میر نعمت الله بود و سید میر محمد شاه را پسری آمد به نام **سیدمیرحسن** که وی استاد علّامه دکتر **محمد اقبال لاهوری** گردید. سید میر حسن را فرزندی بود به نام سید محمد زکّی و او را پسری به نام سید معظم علی و فرزند او به نام **وجاهت حسین** هم امروز در لاهور سیره ی نیاکان را با ایمانی قوی ادامه می دهد و به فارسی دانی شهرت دارد و نگارنده را با او دوستی صمیم در میان است.

دانش و اطلاعات سید میر حسن

سید میر حسن در سال ۱۸۴۴ میلادی در سیالکوت دیده به جهان گشود و تحصیلات خود را در این شهر در میان خانواده که همگی منار نور محمدی (ص) بوده اند به درجه ای از کمال رسانید و توانست مقبول طبع عرفا و علما و صلحا گردد. این خاندان همه آفتاب درخشان علم و ورع و تقوی در شبه قاره به شمار آمده اند و در زبان و ادب فارسی و اردو و عربی از کاملان روزگار خود شمرده شده اند. (سالک، ۱۹۸۳: ۷۶).

سید میر حسن از کودکی باهوشی سرشار به فراگیری زبان و ادب فارسی و اردو و عربی همّت گماشت، به روایتی در هفت سالگی حافظ قرآن کریم شد[۵].چه در همان سن روزی پدر وی را گفت می خواهم تلاوت قرآن تو را بشنوم، **میر حسن** گفت از روی مصحف قرائت کنم؟ یا از حفظ؟ پدر گفت هر گونه که ترا دستیابِ خاطر است. وی شروع به تلاوت کلام الله مجید از حفظ کرد و چنان به قرائت های مختلف قرآن خواندن گرفت که پدر را در حیرت آورد و مجذوب ساخت و سرافراز میان اقران.

بعد از وفات پدر، **میر حسن** در خدمت یک روحانی عالی مقام به نام شیر محمد که در ادبیات فارسی و عربی همتای پدر بود و در فقه و حدیث و تفسیر و کلام از سرآمدان عصر در شبه قارّه محسوب می گشت به تحصیلات خود ادامه داد و چندی نیز در مدرسه ی ضلع اسکول در سیالکوت به دانش اندوزی پرداخت و افزون بر آن در نزد مولانا **محبوب عالم** و مولانا **بشیر احمد** در تفسیر و حدیث وفقه و کلام تلّمذ کرد و در زبان اردو، و زبان و ادبیات فارسی و عربی همپای بلغا و فصحای عصر گشت و در سال ۱۸۶۱ تحصیل خود را در علوم ومعارف اسلام به آن درجه از کمال رسانید که بزرگان علوم اسلامی را در شبه قارّه به عظمت مقام خود معترف کرد (اقبال، ۱۹۸۶: ج ۲، ۹۶) .

در آغاز امام جماعت مسجد سیالکوت شد، اما با مشاهده ی برخی بی رسمی ها و بی عدالتی ها و بی اعتقادی ها مزایای معنوی این مقام را به یک سو نهاد و در مدرسه ای که درس می خواند کار معلمی پیش گرفت.

این مدرسه در سال ۱۸۸۹م. به وسیلهٔ انگلیسی ها به نام اسکاچ میشن به کالج مبدّل گردیده بود، در حالی که بهترین و برجسته ترین و فاضل ترین استاد آن کالج **سید میر حسن** شهرتی عظیم در فضل و فضیلت و تقوی و ایمانی راستین به هم رسانیده بود.از این جهت مردم به سبب وجود سید میر حسن، از نواحی مختلف سیالکوت فرزندان خود را بدان مدرسه گسیل می داشتند، و میر حسن هم ریاضیات آن مدرسه را تدریس می کرد، و هم فقه و حدیث و تفسیر و کلام و زبان و ادبیات فارسی و عربی را در سطوح مختلف به دانش پژوهان می آموخت.

نخستین دیدار سید میر حسن با اقبال

روزی مولانا سید میر حسن، در مجلس مولانا غلام حسن با چهره ی کنجکاو کودکی روبرو شد و پرسید که این کودک از آن کیست؟ مولانا غلام حسن گفت: «پسر شیخ نور محمد کلاهدوز که او را نزد من فرستاده است تا تعلیمش کنم» (جاویدان اقبال، ۲۰۰۱م: ج۱، ۱۲۹) .

شیخ نور محمد می خواست این کودک اندکی از علوم اسلامی را فرا گیرد و پس از آن وی را در دکان کلاهدوزی به کار بگمارد، اما میر حسن این کودک را برای فراگیری علوم و معارف اسلامی مستعد دانست و بر آن شد که به تعلیم او همت درمیان آرد. زیرا هم کودک آمادگی لازم برای فراگیری علوم داشت و هم میر حسن خدمت به شیخ نور محمد را که در تصوّف گامی هر چند کوتاه برداشته بود، وظیفه ی انسانی خود می انگاشت. بنابراین به جای سوزنِ کلاهدوزی شمشیری از نور در کف اقبال نهاد.

جاوید اقبال (فرزند علامه اقبال که در حال حاضر در لاهور در قید حیات است) می نویسد که سید میر حسن به اقبال آموزش زبان فارسی، عربی و اردو داد و وی را با حکمت و تصوف اسلامی آشنا ساخت و برای علوم قدیمی و اسلامی در دل او شوق بی حد و حصر فراگیری به وجود آورد. به اندازه ای در اقبال تأثیر گذاشت که بسیاری از خصوصیات اقبال مانند سادگی، قناعت، بی نیازی، ظرافت و نکته سنجی عیناً مانند استاد شد بدین جهت اقبال تا آخرین لحظات زندگی سید پیش او می رفت و در مسائل علمی خود از وی هدایت و کمک می گرفت (همان: ۱۳۲) .

افکار و عقاید سید میر حسن

سید میر حسن چشم و چراغ خاندان سادات بود در شبه قارّه. چه زندگانی خود را الگوی واقعی سنت رسول خدا قرار داده، زیرا نابغه ای چون اقبال لاهوری در حق آن بزرگ می گوید که در همه ی زندگی خود تنها سید میر حسن را در اجرای دقیق سنّت پیامبر خدا دیده است (همان: ۱۴۷) .

آری! آن نور محمدی (ص) معتقد بود که کودک باید با کلمات طیبه به سخن گفتن زبان گشاید و این رسمی بود در شبه قاره که چون کودکی به سن چهار سال و چهار ماه و چهار روز می رسید لازم می نمود که افراد خانواده جمع شوند و هر یک هدیه ای فراخور به کودک دهند و آنگاه رسم «بسم الله خوانی» انجام گیرد. کودک از روی لوحی که رویش «بسم الله الرحمن الرحیم» نوشته شده بود در حضور مهمانان کلمهٔ «بسم الله» را می خواند. سپس آموزش های بعدی برای کودک آغاز می شد. (همان: ۱۱۴)

سید میر حسن فریضه ی پنجگانه را به موقع ادا می کرد و از فیض نماز نیمه شب نیز هر گز باز نمی ایستاد. میرحسن اسوه ی واقعی اخلاق محمدی بود و انسانی با تقوی و در زهد و ورع بی همتا در عصر خود (وحیدالدین، ۱۹۸۸: ۲۰۶) .

کتب درسی متداول

برخی از کتبی که در حوزه های علمی شبه قارّه پس از آموزش قرآن کریم تدریس می شد، عبارت بود از گلستان و بوستان سعدی، دیوان حافظ، اسکندرنامه ی نظامی، یوسف وزلیخای جامی، انوار سهیلی و نظایر این آثار که میر حسن شروع به تعلیم اقبال بدان اسرار و آثار کرد.

شیوه تدریس سید میر حسن

میرحسین بدان روزگار که در مدرسه اسکاچ میشن تدریس می کرد ناگزیر بود که الفبای فارسی را به دانش آموزان تعلیم دهد. روزی الفبا را در روی تخته سیاه نوشت، از دانش آموزی پرسید که (ل) کدام است؟ او انگشت بر روی (ق) نهاد. بعد پرسید که (م) کدام است؟ او انگشت بر روی (ی) نهاد. مولانا **میر حسن** گفت: به به! شاباش! پرسیدندش که این چه هنگام شاباش و تحسین است؟ گفت همین که او می داند که : م، ل، ق، ی حروف فارسی اند، بسیار مهم است. لااقل چیز دیگری نگفت، و تشخیص داد که اینها، حروف یعنی الفبای فارسی اند.

میر حسن وقتی یک بیت از شعر فارسی و یا عربی را قرائت می کرد، آن را به فارسی معنی می نمود و در شرح وتفسیر آن در می ایستاد. آنگاه ابیاتی از اشعار پنجابی و اردو از مترادفات آن بیت بر می خواند، تا موضوع بیشتر و بهتر مرکوز ذهن دانش پژوهان گردد و این شیوه را نیز در تدریس اقبال پیش نظر داشت (سالک، ۱۹۸۳: ۲۷۴)
.

نکته اینجاست که **میر حسن** صدها بیت، از اشعار فارسی، اردو، پنجابی و عربی در خاطر سپرده و قادر به استفاده ی آن در هنگام لزوم بود. این شیوه ی تدریس، روز به روز این نوجوان باهوش و مستعد را علاقه مندتر و دلگرم تر در فراگیری زبان فارسی و حتی عربی و زبان های دیگر می کرد.

در آغاز اقبال نزد **میر حسن** در خانهٔ او درس می خواند. بعد از آن که میرحسن در دانشکده ی اسکاچ میشن به عنوان استاد پذیرفته شد، اقبال هم به دنبال آن نحلهٔ نور بدانجا رفت و در شمار دانش آموزان میرحسن درآمد.

سید میر حسن تنها تدریس نمی کرد بلکه ساعت ها به مطالعه‌ی آثار فارسی و عربی و اردو و پنجابی خاطر خوش می داشت.

بعد از آنکه اقبال برای ادامه ی تحصیل از سیالکوت به لاهور آمد، در تعطیلات به سیالکوت باز می گشت و اشکالات خود را از میر حسن می پرسید و او نیز به پرسش های اقبال به دقّت و به سرانگشت هوشیاری و دانایی و برازندگی پاسخ می داد و نکات تاریک روشن می نمود.

میر حسن کتاب های زیادی در اختیار داشت و اگر هم کتابی می خواست و استطاعت خرید آن را در خود نمی دید آن را رونویسی می کرد، چه هنگامی که اقبال در دانشکده ی گورنمنت کالج لاهور درس خود را تمام کرد و ادامه ی تحصیل را به انگلستان و آلمان رفت و تفکّر غربی را آزمود و به لاهور برگشت در همین دانشکده ی گورنمنت و دانشگاه پنجاب به سمت استادی استخدام شد و به تدریس فلسفه همّت گماشت. روزی به سیالکوت نزد میر حسن رفت، در حالی که میر حسن کتاب نجوم القرآن را رونویسی می کرد. اقبال، علّت رونویسی را پرسید، میر حسن گفت: قیمت این کتاب ۲۶ روپیه است و مرا بضاعت اندک است و قدرت خرید آن نیست (اقبال، ۱۹۸۷: ج۱، ۲۱۰) آری! چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار (عنصری، ۱۳۴۴: ۱۶۱).

مذهب سید میر حسن

با اینکه **میر حسن** از خاندان رسالت و ولایت بود تا آخر عمر به گونه ای زیست که درک مذهب او کسی را دستگیر نشد. هر کس از مذهب او می پرسید، پاسخ می داد که من مسلمانم. این وسعت مشرب سبب شد که صاحبان و پیروان همه ی فرقه ها، نه تنها فرق مختلف اسلامی، بلکه هندوها، بودایی ها، سیک ها و سایر نحله ها نسبت بدو

احترام خاصّی قایل شوند تا آنجا که وقتی وفات یافت صاحبان ادیان و مذاهب مختلف مثلاً هندوها، سیک ها، عیسویان و... بر آن بودند که مراسم وفات اورابآداب خود برگزار کنند (دائره المعارف اسلامیه، ج ۲۱، ص۹۳۳ـ۹۳۵).

احترام متقابل دانش پژوهان و استاد سید میر حسن

شاگردان میر حسن از هر طبقه و از هر مذهب و دینی بودند، اما چشمان نافذ و گیرای میر حسن و عظمت علمی و شیوه ی تدریس و اخلاص و تقوی و ایمان او به اندازه ای شاگردان را مجذوب کرده بود، که آنان کفش استاد را پیش پای او می نهادند و او نیز سخت آزرده می شد و خود کفش را به حالت اول باز می گردانید و آنگاه می پوشید. وقتی شاگردان با میر حسن ملاقات می کردند، هنگام مرخص شدن از حضورش پشت بدو نمی کردند. و او از این کار دانش آموختگان خرسند نبود (سالک، ۱۹۸۳: ۴۷) .

درس استغنا

میر حسن مردی بود بسیار ساده و آراسته به فضایل عالی اخلاقی، در کمال استغنا؛ آن گونه که زیبنده ی خاندان رسالت و ولایت است. نوشته اند که **اقبال** بارها اظهار داشته بود که درس استغنا را از استادش **سیدمیرحسن** آموخته است. چنان که جاوید اقبال این نکته را خاطر نشان کرده می نویسد: **اقبال** سادگی و بی نیازی را از استادش میر حسن به ارث داشت (اقبال، ۱۹۸۳، ج۱: ۱۳۲).موضوع دیگر عدم پذیرش لقب شمس العلما است از سوی میرحسن که در صفحه ی دیگر مذکور خواهد افتاد.

اخلاق سید میر حسن

سیدمیرحسن صبح ها بعد از نماز برای فاتحه به قبرستان ها می رفت و شاگردانش او را در رفتن به گورستان همراهی می کردند و در مسیر راه هم از او چیزهایی یاد می گرفتند.(همان: ١٣١) چون بر می گشت بر کرسی تدریس می نشست وافاضه می نمود.

میرحسن را با قرآن انس در فطرت بود، چرا که از تبار نور بود و کلام ربّانی وی را ملکه ی نفسانی. میر حسن در تهجد، پاره ای از سی پاره ی قرآن را از بر می خواند. آن بزرگِ معلمان اخلاق تا پایان عمر هرگز از نماز باز نماند. میرحسن انسانی بود متواضع که در نهایت سادگی و متانت و وقار می زیست. بزرگ منشی او زبانزد همگان بود. شخصیتی بود باهوش سرشار و حافظه ی بسیار. آنچه را که فرا گرفته بود هرگز فراموش نمی کرد. انسانی بود وسیع المشرب، با همه ی طبقات سلوکی داشت به مهربانی و انس و الفت. چه صوفی، چه ادیب، و چه صاحبان ادیان، و مذاهب مختلف. با همگان رفتاری مؤدّبانه و آمیخته به احترام داشت.

تربیت یافتگان میرحسن

در رأس همه ی شاگردان میرحسن دو تن به شهرت جهانی دست یافته اند، یکی فیض احمدفیض (کالا قادر در اطراف نارُوال، ١٩١١ ـ لاهور ١٩٨۴م) که بعد از غالب دهلوی و اقبال لاهوری بزرگترین شاعر زبان اردو (ریخته) شمرده می شود. وی در اتّحاد جماهیر شوروی سابق از احترام ویژه ای برخوردار است. فیض احمد در سال ١٩۵١ میلادی در شورش راولپندی متهم شد و چهار سال زندانی گردید. (احمد صدیقی، ١٩٨٩: ٧۴). و آن دیگر علّامه محمد اقبال لاهوری که شهرتش سایه بر کرانه های آفاق گسترده است.

سّید سبط حسن رضوی می نویسد: «میر حسن غالباً شاگردان را از شعر گفتن ممانعت می کرد مگر دو تن را که نه تنها آنان را از شعر گفتن باز نمی داشت بلکه به

سبب قریحه و استعداد خاص شاعری آنان، همه گونه تشویق و تحسین به عمل می آورد و این دو تن عبارتند از اقبال لاهوری و فیض احمد فیض» (رضوی، ۱۹۷۴: ۱۶۱).

فیض احمد نیز تحصیلات خود را مانند اقبال در اسکاچ میشن در سیالکوت در نزد میر حسن به پایان رسانید و شاعری انقلابی شد و نخستین اثر خود را با عنوان « نقش فریادی» به چاپ رسانید و از آثار دیگرش باید از مجموعه شعر دست صبا و دل من مسافر، زندان نامه یاد کرد.

وقت شناسی و حاضرجوابی میرحسن

میرحسن با همه ی محاسن اخلاقی، حاضر جواب و نکته دان و نکته سنج، صریح و راست و دقیق و امین بود و شهامت گفتار و شجاعت علمی او زبانزد خاص و عام.

میرحسن را پای بندی به وقت از اندازه برون بود، هرگز کسی ندیده بود، که او دقیقه ای دیرتر از موعد مقرر در جلسه ای حضور یابد. روزی در جلسه ی استادان اسکاچ میشن، دو دقیقه با تأخیر رسید. رئیس انگلیسی دانشکده بدو گفت: «ما دو دقیقه برای شما منتظر شدیم». او بلافاصله به کنایه گفت: «شما دو دقیقه برای من معطّل شدید، ولی ما سالها در انتظار شما بودیم». اعتراض آمیخته به طنزی که در این پاسخ هست از ذهن خواننده ی گرامی پوشیده نتوان بود. این پاسخ، نگارنده ی این سطور را در اندیشه ی پاسخ اقبال فرو برد، آنگاه که استادش (غیر از میر حسن) بدو گفت: «اقبال دیر آمدی!» او پاسخ داد: «اقبال همیشه دیر می آید!» و همچنین داستان بزرجمهر با انوشیروان را تداعی می کند، آن جا که انوشیروان به بزرجمهر گفت: «سحرخیز باش تا کامروا شوی!» و او پاسخ داد: «سحر خیز دزدان بودند که راه را بر من بستند.»

اهدای لقب "شمس العلماء" به میر حسن

در سال ۱۹۲۲ میلادی که استاندار پنجاب میکلیگن خواست لقب "سر"، را به اقبال ابلاغ کند اقبال گفت، تا به استادم میر حسن لقب شمس العلما ندهید، من این

لقب را نمی پذیرم. استاندار انگلیسی پنجاب بدو گفت: آیا میر حسن تصنیفی و یا تألیفی دارد؟ اقبال گفت: تصنیف زنده اش منم! بدین جهت: انگلیسی ها بر آن شدند که لقبِ شمس العلما را به میر حسن اعطا کنند. به پیشنهاد **اقبال،** حکم را به سیالکوت بردند، تا به میر حسن برسانند، و چون حکم به حضرتش تقدیم گردید، سید عالی جناب فرمود: من از خطاب آنقدر می ترسم که از عتاب! (سالک، ۱۹۸۳: ۵۶) بدیهی است که او می دانست خطاب انگلیسی ها، عتاب خداوندی را در پی دارد! بدین تقوی و استواری در فرایض دینی در جهان کمتر توان یافت!

سید میر حسن از دید اقبال

اقبال در تمام مدتی را که دست در دامن اندیشه ی بلند سیدمیرحسن داشت، چه به عنوان شاگرد، و چه بعدها به عنوان یک استاد در گورنمنت کالج به اندازه ای به استادش احترام می گذاشت، که به گفته ی خود هرگز همدوش او حرکت نمی کرد، بلکه پیوسته پشت سر آن اسوه ی نور به آهستگی گام بر می داشت. اقبال در سال ۱۹۱۳ م به سید محمد عبدالله گفت: هیچ دانشمندی در مشرق و مغرب عالم نیست که من او را ندیده باشم، و با او بحث ها در نپیوسته باشم، ولی وقتی پیش میر حسن می رسم به کلّی زبانم بند می آید و خود را فراموش می کنم حتی مسایلی را که خوب فهمیده ام نمی توانم بر زبان بیاورم! (اقبال،۱۹۸۷: ج۴، ۶۸)

اقبال وقتی در سال ۱۹۰۴ (یادداشت دکتر ظهیر احمد صدیقی، معاون آموزشی (Government college university) یا ۱۹۰۵م. برای ادامه ی تحصیل به انگلستان رفت، نامه ای به میر حسن نوشت و از او سوالاتی کرد از جمله نوشت آیا در قرآن آیاتی درباره ی تصوّف هست؟ و اگر هست سوره و آیه را ذکر نمایید، و میر حسن جواب کافی و شافی در نه صفحه برای اقبال نوشت. اقبال در "بانگِ درا" می گوید.

او شمع بارگاه مرتضوی است. آستان او مرا حرم است. با نفس او غنچه ی گلِ اندیشه ی من باز می شود. این مروت او بود که من نکته دان شدم. از خداوند زمین و آسمان می خواهم که بار دیگر او را زیارت کنم تا حیاتی نو در رگ هستی من دمیده شود (اقبال، ۱۹۳۳: ۴۹ و ۴). اقبال گاهی جذبات خود را به سید میر حسن به شعر اردو بیان نموده است. آنجا که به اردو می فرماید: «اقبال» به من از سید فیض رسیده است در دامان او پرورش یافتم و مثل همان شدم. (اقبال،۱۹۸۷: ج۱: ۱۳۳)

اقبال در آغاز شاعری اشعارش را پیش میر حسن نمی خواند، مگر یک بار، که اتفاقاً یک مصراع از شعرش را پیش استاد بر زبان آورد و آن وقتی بود که، بچه ای به نام احسان علی، همراه میر حسن بود، که به اقبال گفت کودک را بغل کند. اقبال بچه را در آغوش گرفت، بخشی از راه را به دنبال استاد حرکت کرد و چون خسته شد بچه را پایین آورد، و برای نفس کشیدن دقایقی چند درنگ کرد. میر حسن برگشت پیشِ اقبال و مصراعی گفت که:بلند کردن این هم به دشواری است. اقبال نیز مصراعی به زبان اردو ساخت و گفت: احسان تو خیلی عظیم است. اقبال می گفت: چون در دامن آن سید پرورش یافته ام چون او شده ام و خود را در آیینهٔ وجود او می بینم (اقبال، ۱۹۳۳: ۷۸).

آثار بازمانده ی میر حسن

میر حسن در تعلیمات خود به پیروی از سیره ی رسول اکرم (ص) به صحبت بیش از نگارش معتقد بود. او کمتر می نوشت و بیشتر از راه صحبت آموزش می داد و این از اصول تعلیمات صوفیان صحبتی است. از آن بزرگ قرآنی در میان خانواده به‌یادگار مانده است به خطّ خود وی (از یادداشت‌های وجاهت حسین، نواده‌ی سیدمیرحسن).

تاریخ تولد و وفات سیدمیرحسن

سید میر حسن در ۱۸ آوریل ۱۸۴۴ در گوجرانواله از حوالی سیالکوت چشم به جهان گشود و در ۲۵ سپتامبر ۱۹۲۹ در سیالکوت رخت به سرای باقی کشید و علامه

اقبال، این ماده تاریخ را از قرآن کریم استخراج نمود. «ما ارسلناک الأرحمه للعالمین» (انبیاء/ ۱۰۷)؛ (اقبال، ۱۹۸۷: ۱۳۳) که برابر است با سال ۱۳۴۵ قمری. چه توان کرد که اینک تربت مزار آن بزرگ در آن سامان فریاد غریبانه بر لب دارد.

دوستان سید میر حسن شیرازی

از میان دوستان بسیار نزدیک سید میر حسن و یا دوستان قلمی او، آن که در ایران بیشتر از همه شناخته شده است علامه شبلی نعمانی (۱۲۷۴هـ ق/۱۸۵۷م ف ۱۳۳۲هـ ق./۱۹۱۴م) مولف کتاب شعرالعجم به زبان اردو است، که علامه محمد تقی فخر داعی گیلانی با ترجمه ی آن شبلی را در ایران از اعتباری ویژه برخوردار کرد. و ایرانیان را آشنا بدین اثر نفیس. شبلی زبان فارسی را از مولانا محمد فاروق چریا کونی فرا گرفته بود و در زبان فارسی دست توانایی داشت. روابط دوستانه او با سیدمیرحسن شیرازی بسیار صمیمانه بود. شبلی نعمانی افزون بر آثار اردو، آثاری نیز به فارسی اعم از نظم و نثر دارد. از دوستان دیگر سید میر حسن باید از الطاف حسین حالی متوفی به سال ۱۹۱۴ یاد کرد. (ادیب، ۱۹۹۳: ۲۱۹) وی را آثار گران ارزی به زبان فارسی و اردو است، از جمله ی آنهاست حیات سعدی و مقالات و مکاتیب وی که دهلی نام دارد و همچنین کلیات نثر حالی و کتاب اصول فارسی که در ۱۸۶۸ م در هند به زیور طبع آراسته شده است و همچنین امام الدین مولوی، از دوستان دیگر سید میر حسن است که در ۱۸۵۴ م در گجرات ولادت یافت و در ۱۸ مارس ۱۹۱۷ چشم از جهان فرو پوشید. وی هم حافظ قرآن بود و هم در فقه، اصول، تفسیر و کلام دستی داشت توانا.

فراوانند از دوستان سید میر حسن که همه در علوم و فرهنگ اسلامی و زبان فارسی، عربی، اردو، پنجابی، هندی و انگلیسی از استادان سترگ شبه قاره به شمار می آیند. که همهٔ این بزرگان را دکتر سید سلطان محمود حسین در کتاب شمس العلماء سید میر حسن در باب دهم معرفی کرده است و عبدالمجید سالک در معرفی سید میر حسن به استادی کوشیده و دکتر جاوید اقبال فرزند دانشمند آن بیدارگر جهان اسلام

چه بسیار گفتنی ها و نوشتنی ها را در کتاب زنده رود و آثار دیگر علامه اقبال لاهوری که همه از مآخذ نگارنده ی این مقاله است در قلم آورده است.

نتیجه

اما استادی چون سید میر حسن شیرازی می تواند نوجوان با هوش و مستعدی را کشف کند و او را در حمایت تربیت و تعلیم خود به درجه ای از کمال رساند که بیش از سی سال نه تنها نظر جهان اسلام را به خود معطوف دارد بلکه غرب را نیز از فیض نبوغ خود در حیرت آورد. چرا که آن اسوه ی نحله ی نور به جای سوزن کلاهدوزی شمشیر نور به دست انسانی ظلم ستیز چون اقبال داد و این سیدمیرحسن بود که متفکری چون **اقبال** تربیت نمود تا بتواند در سایه ی تعلیمات بلندآیین استادش سازمان کشور مستقلی را به نام پاکستان طراحی کند و چنانکه تاریخ می‌گوید، سرانجام روح علامه اقبال در محمدعلی جناح دوست صمیم وی متجلی شد و او توانست این اندیشه نو را به صد خون دل به ظهور رساند.

یادداشت ها

۱- حفظ قرآن در پاکستان رسمی است از هنگام ورود اسلام به شبه قاره

۲- . م=۴۰، ا=۱، ا=۱، ر=۲۰۰، س=۶۰، ل=۳۰، ن=۵۰، ا=۱، ک=۲۰، ا=۱، ل=۳۰، ا=۱، ر=۲۰۰، ح=۸، م=۴۰، ت=۴۰۰، ا=۱، ل=۳۰، ل=۳۰، ع=۷۰، ا=۱، ل=۳۰، م=۴۰، ی=۱۰، ن=۵۰ = جمع ۱۳۴۵ قمری.

منابع

۱- **قرآن کریم.**

۲- احمد صدیقی، ظهیرالدین (۱۹۸۹) **دلها یکی است**. لاهور: گورنمنت کالج یونیورسیتی.

۳- ادیب، انیس (۱۹۹۳) **مشاهیر شعرای اردو و فارسی**. لکهنو.

۴- اقبال، جاوید (۱۹۸۶) **اقبال اکادمی پاکستان**. ترجمه و تحشیه ی شهین دخت کامران مقدم. لاهور.

۵- اقبال، جاوید (۱۹۸۷) **جاویدان اقبال**. ج ۱و۴. اقبال آکادمی پاکستان. ترجمه و تحشیه ی دکتر شهین دخت کامران مقدم. لاهور.

۶- اقبال، علامه محمد (۱۹۳۳) **بانگ درآ**. دیباچه شیخ عبدالقادر. چاپ دهلی.

۷- اقبال، علامه محمد (۱۹۸۶) **دکتر جاوید، زنده رود**. ج ۱، و ج ۳. لاهور.

۸- بریلوی، عبادت (۱۹۷۷) **جشن نامه اقبال**. لاهور: یونیورسیتی اورینطل کالج.

۹- جاویدان اقبال (۲۰۰۱) **افکار اقبال**. ترجمه ی شهین مقدم صفیاری. لاهور.

۱۰-خلیفه، عبدالحکیم (۱۹۸۷) **فکر اقبال**.

۱۱-**دائره معارف اسلامیه اردو** (۱۹۶۴) چاپ دانشگاه پنجاب لاهور.

۱۲-رضوی، سید سبط حسن (۱۹۷۴) **فارسی گویان پاکستان**. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۱۳-ریاض، محمد (بی تا) **اقبال کاذهنی و فنّی ارتقا**، علامه اقبال اوپن یونیورستی. اسلام آباد.

۱۴-سالک، عبدالمجید (۱۹۸۳) **ذکر اقبال**. بزم اقبال.

۱۵-عنصری (۱۳۴۴) **دیوان**. تصحیح دکترمحمد دبیرسیاقی. تهران.

۱۶-عوفی (۱۳۶۱) **لباب الالباب**. تصحیح ادوارد براون. ترجمه انگلیسی و ذکر حواشی محمد عباسی. ج۲. تهران.

۱۷-فرشته، محمد قاسم (۱۸۳۲) **تاریخ فرشته**. ج ۱. بمبئی: چاپ سنگی.

۱۸-محمود حسین، سید سلطان (۱۹۸۱) **شمس العلماء مولوی سید میر حسن**. لاهور.

۱۹-منور، محمد (۱۹۹۲) **میزان اقبال**. ترجمه شهین کامران مقدم، صفیاری. اقبال اکادمی. پاکستان.

۲۰-مولوی، جلال الدین (۱۳۴۷) **مثنوی**. تصحیح نیکلسون.

۲۱-وحید الدین، سید (۱۹۸۸) **روزگار فقیر**. لاهور: انتشارات آتشفشان.

دکتر احمد رضا کیخا فرزانه
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

اقبال ستاره بلند حکمت و عرفان مثبت

چکیده

هویت حکمی، عرفانی شبه قاره به عنوان پناهگاه حکیمان و اندیشمندان و عارفان به ویژه پس از حمله مغول، و ارتباط فرهنگی بسیار منسجم و بالنده آن با دیگر نقاط پهناور اسلام قابل انکار نیست.

وجود حکیمان و عارفانی چون خواجه چشتی، نظام الدین اولیاء، دهلوی، ابوالعلاء سجزی، عالی، قواس حمیدالدین راجه، فخرالدین عراقی، عارف، عوفی و بسیاری دیگر که حکمت و عشق و عرفان را به قلمرو دل مسلمین هند بردند، حیات اخلاقی و معنوی خاصی به جهان اسلام بخشید، ولی در این میان ستاره ی وجود علامه لاهوری در آسمان شبه قاره درخششی دیگر داشت. او چنان عمیق و متعالی و جامع است که به سختی می توان به یکی دو خصوصیت از ابعاد او - که این مقاله بر آن است- تکیه زد. انس او با فلسفه جدید و قدیم، بهره گیری از دو فرهنگ شرق و غرب و دانش دیروز و امروز، و عرفان اسلامی و غیر اسلامی؛ تعمق او در انواع تفکرات و نظرات و نهضت های عقلانی و استدلالی و انسان شناسی و جامعه شناسی و کسب عالی ترین مدارج علمی در بزرگترین دانشگاه های اروپا و آشنایی اقبال با عمق دنیای بی کرانه اسلام از یک سو و ژرفای حکمت ایران و عرفان هند از سوی دیگر، موجب این جامعیت و تنوع اندیشه در افکار و آثار آن مبتکر ژرف اندیش گردید.

نگارنده بر آن است تا ریشه های گلزار انبوه اندیشه را در قالب حکمت و عرفان در شعر اقبال، بنمایاند. ریشه هایی چون فلسفه خودی و بیخودی، آرزو، عشق، فنا،

پویایی، الهام، امر مقدس، ضبط نفس، نیابت الهی و حقیقت و جوهر که بنیاد حکمت و عرفان اقبال برآن است.

همچنین با بررسی شعر اقبال، به نگاه جدید و نقادانه او به حکمت و عرفان و چگونگی تضعیف جنبه های منفی تصوف و تقویت جنبه های مثبت مسایل عرفانی پرداخته و به استناد آثار او تأکید کرده است که خشکی عقلانیت و جهان بینی باز غربی، او را از لطافت روح و احساس و عرفان شرقی تهی نکرده است و بالعکس رقت عشق و هنر و ادب و عرفان او را از اندیشه فلسفی و تفکر و تجدید حیات علمی و تعهد اجتماعی و خیزش های حکیمانه بازنداشته است.

در این مقاله عناصر استهلاک ناپذیر روح تعالیم دو مکتب غنی اسلام و هندوئیزم که جنبه های متعددی را در شخصیت اقبال به جالبترین جلوه اش ایجاد کرده است و اقبال به مدد آن، رموز توحید و حکمت و عرفان را در سرزمین بزرگ خویش تصویر کرد، حیات معنوی خصوصی اش را به حیاتی ملّی و عمومی مبدل ساخته است معرفی شده و به توضیح مشخصات عمده ی حکمت و عرفان اقبال و وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه های او با مکاتب فلسفی و عرفانی اصیل و نحوه الهام پذیری او از آن نحله ها، و تأثیر افکار و تجارب جدید بر اقبال، پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: حکمت، عرفان، الهام، نیابت الهی، فناء،خودی، بیخودی، امر مقدس.

مقدمه

حکمت و عرفان هر دو در طلب حقیقت و معرفت اند با این تفاوت که حکیم به دنبال اثبات آن است که نظام عالم بر یک نظام عقلی استوار است و انسان بر اساس علت و معلول به شناخت حقیقت راه می یابد و مطلوب او معرفت علمی، ذهنی و فکری یا به عبارت دیگر علم الیقینی است که با ابزار استدلال و عقل به شناخت نظام هستی برسد در حالی که عارف طالب عین الیقینی است و می خواهد با تصفیه و

تهذیب و تکمیل نفس به خود حق برسد نه آنکه چون حکیم حقیقت را بشناسد.
در این میان اقبال از اندک کسانی است که جامع حکمت و عرفان و صاحب آمیزه ای از روش های شناخت عقلی- حسی، با عرفانی- الهامی، است. محور اساسی فکر اقبال بر پایه تعلیمات شاعرانی چون فردوسی، خواجه عبدا... انصاری، ناصر خسرو، سنایی، نظامی، عراقی، عطار، مولوی، سعدی، حافظ، فیض، بیدل، صائب تبریزی و ... استوار است و اگر چه از جنبه ی صوری بیشتر به حافظ شبیه است اما از جنبه ی معنوی و محتوایی و بازتاب فکر و سخنوری و برداشت های عرفانی و فلسفی و اشارات قرآنی و روایتی بنابر اقرار استاد فروزانفر تجلی روح مولوی است که به عنوان نمونه، اسرار خودی اقبال به الهام از پیر روم (مولوی)، درس بیداری و خودی و خودشناسی به انسان ها می دهد.

به واقع آثار اقبال محل اجتماع فلسفه ی مادی غرب و فلسفه ی معنوی اسلام، ایران و هند است که جنبه های مثبت حکمت و عرفان هند و ایران را دریافت می کند و با اتکا به علم تجربی غرب، طرحی نو در می اندازد.

رساله ی او، تحت عنوان «رشد مابعد الطبیعه در ایران» در سال ۱۹۰۷م. برای اخذ درجه دکتری در دانشگاه مونیخ، نمایانگر رشد فکری، ذهن منطقی و روشمند، دامنه اطلاعات، و ادراک نقادانه از مسایل علمی و فلسفی و تاریخی است. وسعت مطالعات او در تاریخ آراء و اندیشه های ایرانی پیش از اسلام، حکمت مشایی و اشراقی، آرا و مکاتب عرفانی، جریان های فکری و فرهنگی مهم در جهان اسلام و کشورهای غربی، دقت نظر و نتیجه گیری های او از یافته ها و آموخته ها، در آن رساله و در برخی دیگر از نوشته ها و سروده هایش حکایت از آن دارد که در این دوران عمیقاً درگیر مسایل فکری و فلسفی غرب و اسلام بوده است که با تلفیق فلسفه و اندیشه ی شرق و غرب، از عمق وجود دردمندش شعر فریادگر و سازنده و آگاهی بخش و آزادی طلب و استعمارگریز و روشنگرانه و وحدت افزا می سراید. تمدن و عقل و علم و اندیشه ی عظیم غرب را با روح و اشراق و الهام و عرفان شرقی می آمیزد و عبادت و ریاضت و

عرفان حقیقی را، خدمت به خلق خدا معرفی می کند. او درباره ی جهان دارای تفکری توحیدی به تمام معنی است و جهان را عبارت از یک کل هماهنگ و موزون و با یک وحدت کلی می داند که در آن زمان و حیات و جهان یکی است و در این صورت عنوان قدیم و جدید دلیل کوتاه نظری کسانی است که به این معانی، اوصاف قدیم و جدید را می دهند.

تفکر چند بعدی او دین و فلسفه و سیاست و عرفان و... را در برمی گیرد و علم و دین با عقل و عشق توافق دارد و عقل همگام عشق و الهام حاکم همه چیز چه خاکی و چه نوری است و هیچ چیز از حدود عقل خداداد بیرون نیست و مرگ انسان زمانی است که نتواند آرزویی بیافریند و نهنگ آسا موج ایجاد کند.

دل آن بحر است کو ساحل نورزد   نهنگ از هیبت موجش بلرزد
از آن سیلی که صد هامون بگیرد   فلک با یک جناب او نیرزد

(اقبال،۱۳۷۳:۴۷۵)

این مطلب را اقبال در نامه ای به استادش چنین می آورد: «انسان آرمانی من، نشانه های شاهین را دارد، یعنی بلند پرواز است، از نیم خورده ی دیگران روزی نمی خورد، در جاهای بلند سیر می کند، همه را از بالا نگاه می کند و این همان ویژگی های برتر، در «ابر مرد نیچه» می باشد». (بقایی،۱۳۸۲:۱۰۸)

اقبال در باب فهم تجربی و پوزیتیو معتقد است که اندیشه ی مسلمانانی مانند ابن حزم در خصوص ادراکات حسی به عنوان منبع شناخت و ابن تیمیه در تبیین اهمیت روش استقرا، کندی در خصوص احساس متناسب با انگیزه و استعمال آن در روان شناسی است که مقدمات نظری مباحث تجربی جدید غرب را پدید آورد. اقبال شکوفایی روش تجربه و مشاهده را در تمدن اسلامی در نتیجه جدال ممتد با اندیشه یونانی می داند. وی در تأیید پیشگامی مسلمین در روش تجربی شاهد مثال هایی را از آثار و نظریه های علمی جاحظ و مسکویه در نظریه تکامل، بیرونی در ریاضیات و

مسأله زمان، خوارزمی در جبر و اعداد و عراقی و خواجه محمد پارسا در روان شناسی دینی ذکر می کند.

او حکیمانه نیروی عقل و تدبیر و علم را که غرب آن را منبع کشف اسرار جهان می داند با عشق و محبت و صفای عارفانه شرقی می آمیزد و آن را داروی جانبخش و شفابخش دردهای بشریت معرفی می کند.

جهانِ تازه ای را که اقبال ترسیم می کند مبتنی بر یک سیستم صحیح فلسفی و علم آلود و نیز مطابق آرزوهای قلبی عشق آلود بشر است که در آن دل های عشاق چیزی جز اراده الهی نیست و خدا جدا از اراده ای که در دل و قالب وجودی انسان ریخته شده، نمی باشد.

او معتقد است بین عاشقان و جمال حق گفتگویی شده است که خداوند دوست دارد هر طور دوستدارانش خواستند جهان همانگونه اداره شود و در واقع «خودی» ای که اقبال مطرح می کند همان، خدایی است «ان لِللّهِ رجالاً إذا أرادوا- أراد» یعنی خداوند مردانی دارد که هر چه بخواهند و اراده کنند عین اراده خداوند خواهد بود.

اقبال نقطه ی تلاقی تفکر غربی و شرقی است، که کمبودها را در شخصیت انسان ماده پرست غرب و انسان معنویت گرای شرق تشخیص داد و راه حل را در این دید که نه انسان غرب باید غرق لذت شهوت شود و به دور از معنویت انسانی باشد و نه انسان شرق باید غرق درون گرایی شود و خود را از استفاده از مواهب طبیعت محروم سازد. او با ساده اندیشی به غرب نمی تازد و شرق را نیز تأیید نمی کند، بلکه نقطه های مثبت شرق و غرب را تلفیق می کند که از نتایج این تفکر یگانه دیدن جهان انسانی است. البته حرکت او ناشی از یک تفکر التقاطی نیست، زیرا او وحی، نبوت و اصول اسلام را مطلقا پذیرفته و انسان در تفکر او باید بنده خدا، علاقه مند به زندگی، معنویت گرا و... دارای ابعاد مختلف باشد.

شرق حق را دید و عالم را ندید   غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است   خویش را بی پرده دیدن زندگی است

بنــــده چــون از زنـدگی گیــرد بــرات هم خـدا آن بنـده را گــویـد صـلات

(اقبال،۱۹۵۷:۳۳۵)

اقبال بر خلاف کانت معرفت را تنها به یک سطح محدود نمی سازد، این امر سـطح دیگری از تجربه را متفاوت با سطح متعارف تجربه مکانی- زمانی که کانـت معرفـت را بدان محدود می کند، ممکن می سازد اقبال در این سطح از معرفت کـه بـالطبع برتـر از معارف دیگر است، تحت تأثیر تجربه های باطنی، کشف و شهود، یا به تعبیـر خـودش «ادب صوفی» است. او معتقد است که تجربه درونی دارای ارزش معرفت است چرا کـه تجربه های باطنی صوفیانه روشی از روش های کسب معرفـت اسـت کـه از حـواس و تجربه بیرونی استقلال دارد. به نظر اقبال صوفی در مراحل کمال به معرفتی می رسد که او را به حقیقت مطلق یعنی باری تعالی متصل می کند و بی تردید برای علم، اتصال بـه این منزلت والای معرفت میسر نیست؟

به عقیده ی او الهام و علم نقیض یکدیگر نیستند، بلکه الهام مکمل معرفت بـشری در نیل به سعادت دنیوی و اخروی است. اقبال دین و عرفان را، همراه با علم و فلـسفه، چهار شیوه بر حق کسب معرفت می داند. در این نگرش وحی به انبیا، خاستگاه بخشی از معرفت های انسان تلقی می شود.

اقبال تعقل گرایی صرف را به عنوان آنچه مسؤول ایجـاد جـدایی میـان وجـود و اندیشه است مردود می داند و معتقد است که استدلال و تعقل در توجیه تجارب برتر و وجدانی نفس که از نوع تجارب عرفانی است، قاصر و چوبین پای اسـت. اقبـالماننـد اگزیستانسیالیست ها یا پراگماتیـست هـا و مارکسیـست هـا از اتحـاد اندیـشه و عمـل حمایت و پیروی می کند، اما ساحت عرفان و اشراق در نظر او ساحتی برتر و بـالاتر از علم و عقل است و آن را مکمل فعالیت های فکری و عقلانی انسان تلقی می کنـد و می گوید، اگر چه علم و عقل ما را در تماس و مشاهده و درک عالم طبیعت به واقعیت نزدیک می کند، اما راه نزدیکتر و دقیق تر این است که بـه دیـد خـود عمـق بخـشیم و نادیدنی ها را با دیده دل بگشاییم و اهل بصیرت شویم و نسیم عطـرآگین بـوی خـوش

نافه آهو را استشمام کنیم. در روش شناسی اقبال روی سه مسأله می توان تأکید کرد: اهمیت تجربه بیرونی و تجربه ی باطنی و ردّ عقل گروی محض. در باور اقبال خودآگاهی و خود شناسی از امتیازات انسان است که تمام اندیشه ی اقبال از این مفهوم نشأت می گیرد. بدیهی است که هیچ یک از اندیشه های او را نمی توان درک و ارزیابی کرد، مگر در صورتی که معنای «خودی» که محور اساسی اندیشه های اوست، کاملا فهم و تحلیل شود. او همین خود شناسی و خود آگاهی را به عنوان «خودی» توصیف می کند. خودی یا ذات با حواس تنها قابل درک نیست، بلکه از طریق تجربه درونی و کشف و شهود قابل درک می باشد. تمام فلسفه اقبال در پرتو واقعیت ها یا نمودهای علمی به توضیح و تشریح صفات و آثار علمی و تغییر ناپذیر خودی اختصاص دارد. یعنی همت اقبال در جهت تعبیر، تفسیر و سازمان دادن به همین معنا در پرتو نمودهای علمی است.

مفهوم خودی یک مفهوم انسانی- اجتماعی است که در قالب مفاهیم فلسفی تعبیر و تبیین شده است. خودی در مفهوم مورد نظر اقبال عبارت از احساس و درک شخصیت، خود نگری و خود اندیشی، خود شناسی و درک خود است. منتهی این را در شکل یک قالب و مفهوم فلسفی بیان می کند. به تعبیر دیگر خودی در وهله اول به عنوان یک تفکر اجتماعی و انقلابی به ذهن اقبال آمده و بعد به سراغ فلسفی کردن آن رفته است.

در نظر اقبال روش صوفیانه در جهان اسلام که بر اساس «وحدت وجود» پایه گذاری شده است، حقیقت خودی را مورد انکار قرار داده است. این دکترین آثار و پدیده های جهان را غیر حقیقی و موهوم می پندارد و انسان را به جایی می برد ک باید معتقد شود که خدا، وجودی ثابت و لایزال است و آنچه در جهان وجود دارد، در یک سیر سلسله مراتبی و با واسطه از فیض او به وجود آمده است. بدین لحاظ، رب النوع یا وجود، جایگزین ذات باری تعالی یا خدایی که اسلام قایل است، می شود. اندیشه ای که بر این نگرش و بر اساس این دکترین مبتنی است، انرژی و نیروی انسان ها را

به کلی از بین می برد. زندگی فقط به صورت رؤیایی جلوه گر می شود که هیچ گونه سعی و کوششی در آن ارزش نخواهد داشت.

او معتقد است که اکتشافات تازه ی علمی و نمودهای علمی دیگری که در آینده کشف خواهد شد موجب پیوند غرض وحی و الهام با فلسفه و حکمت می شود و اتحاد معرفتِ طبیعت با فطرت بشر را محقق خواهد ساخت.

اوْ در منظومه اردویش برای تبیین موضوع، تشبیه زیبا و دلپذیری از کاربرد عقل دارد به این معنی که او معرفتِ علمیِ تنها را، کافی نمی داند و عقل را ظاهراً خوار می شمارد اما نه به این معنی که تاریک اندیش و روی گردان از علم باشد، بلکه معترض به ارزش مبالغه آمیز عقل در زندگی است.

به همین دلیل شعر اقبال چند بُعدی است، شعر عشق و محبت، شعر ترقی و ایده آل جویی، شعر ستیز و تعالی و شعر عرفان و خودسازی و عروج است.

تعاملِ عشق و عقل در مفهوم «خودی»

عشق، جان مایه و اصلی ترین موضوع مباحث و بن مایه و چاشنی تمامی غزلیات اقبال است که بارها از آن سخن گفته است. و در عین حال علم و فلسفه و حکمت و عقل نیز میدان هنر نمایی بی انتهای او در جستجوی «خودی» است. در دیدگاه او شکفتگی و انبساط و بهجت دل و عروج روح و روان و اعتقاد قلبی و شوق درونی و شعله ور شدن آتش شور عرفانی پایان بخش یکنواختی و کدورت و تاریکی و ایستایی و نازایی است، در این معرکه عقل کارساز و راهگشا است، اما کارسازتر آنگاه می شود که با سوز عشق و آرزو همراه شود.

اقبال با همه ی احترامی که برای عقل قایل است امتیاز آدمی را عشق می داند، عشق چنان است که عقل و علم را به زانو درمی آورد و به عبودیت خویش فرا می خواند از این رو علم و عقل به دنبال عشق روان اند.

مؤمن از عشق است و عشق از مؤمن است　　عشق را با ممکن ما ممکن است

عقـــل، سفـــاک است و او سفـــاک تـــر   پـــاک تـــر چـــالاک تـــر بـــی بـــاک تر

عقـــل را ســـرمایـه از بیـم و شـک است   عشـق را عـــزم و یقیـــن لاینفـــک است

آن کنـــــد تعمیـــر تـــا ویـــران کنـــد   ایـــن کنـــد ویـــران کـــه آبـــادان کنـد

عقـــل چـــون بـــاد است ارزان در جهـان   عشـــق، کمیـــاب و بهـــای آن گـــران

(اقبال،۱۳۷۳:۷۴)

در عرفان او بین خود و حقیقت هستی فاصله ای نیست او الهام را در کنار علم قرار می دهد و الهام را وظیفه ی عشق می داند او علمِ عالِم را با بصیرت عارف مقرون و تجلیات کلیم را با مشاهدات حکیم ممزوج می کند و علم بدون هدایتِ الهام را، بت می داند.

او سفر در خود یا سیر انفسی را عروج به لحظه ی ابدی می داند و سفر را شدن و با آن طلسم بحر و بر را شکستن و به اشارت انگشت ماه را شکافتن می داند.می گوید اگر به دل خود بنگری منزل خود را در دل خویش بینی و این همان سیر در انفس است جایگاه من بالاتر از مقام درک است و بالاتر از ماه و ستاره و این سفر برای ما حیات جاودانی است و ما در هر منزلی هم کامل و هم ناقصیم و این ناتمامی و به پایان نرسیدن فلسفه حیات است.

او بی واسطه بودن تجربه باطنی را می پذیرد، ولی در عین حال آن را متکی به تجربه و عقل می داند یعنی قبول دارد که انسان هایی علاوه بر عقل بشری به توفیقات الهی و فیض روح القدس مؤید اند، امّا معتقد است خدا را با صفات نامحدودش تجربه کردن نیازمند دو بعد درونی و بیرونی است که در درون تجلیات اشراقی از معرفت الهی نقش می بندد و اثر بیرونی همان چیز است که پس از محو شدن حال باطنی در شخصیت انسان باقی می ماند.

اقبال قویاً معتقد است که علاوه بر سطح متعارف تجربه، سطح دیگری نیز وجود دارد؛ و آن سطح تجربه ای است که از درون نگری و شهود حاصل می شود. این،

تجربه ای است منحصر به فرد، تجربه ای خاص خود، و اصولاً متفاوت با دیگر انواع تجربه که با ادراک فرق دارد و با اندیشه و تفکر متفاوت است. در شهود از محدوده های این دو فراتر می رویم. درون نگری، حقیقتی را بر ما عیان می سازد که نه ادراک می تواند آن را فهم کند و نه اندیشه. در این ساحت انوار حضور الهی مستقیماً بر قلب می تابد و از این راه است که حق بی واسطه مشهود می شود. بنابراین، همان طور که ابن عربی می گوید خدا مدرک است نه مفهوم و تصور، می توانیم او را مثل همه ی آنچه که در برابر چشممان است، مشاهده کنیم.

در دیدگاه او شهود ملک طلق قلب است. دارایی ذهن و عقل نیست، ذهن یا اندیشه فقط جهان ظاهری و پدیداری را درک می کند؛ یعنی آن وجهی از حقیقت که با ادراک حسی آشکار می شود، به هر حال برداشت اقبال از عرفان مبتنی است بر این عقیده که اگر آدمی بر اساس این تجربه ی درونی خویش به زندگی دوباره به صورت فرایندی حیاتی معتقد باشد، می تواند آن را فهم کند. انسان می تواند در عالمی که خودش ذی شعور و بالنده است خود را به گونه ای بار آورد که با وجود نامحدود هر چه بیشتر هماهنگ و مأنوس شود، خدا حتی موقعی هم که انسان فراموشش می کند باز در جستجوی اوست زمانی که انسان به سوی خدا باز می گردد، اشتیاقی شدید نظیر میل شدید دو قطب مثبت و منفی برق به یکدیگر، در آنها به وجود می آید که به یکدیگر نزدیکشان می سازد.

فرصت کشمکش مده، این دل بی قرار را یک دو شکن زیده کن گیسوی تابدار را
از تو درون سینه ام برق تجلی ئی که من با مه و مهر داده ام، تلخی انتظار را
ذوق حضور در جهان رسم صنم گری نهاد عشق فریب می دهد جان امیدوار را
(اقبال،۱۳۷۳:۲۹۷)

او معتقد است: «خدا فردترین فردی است که پیشرفت معنوی انسان، بستگی به میزان نزدیکی انسان به آن آرمان دلپسند دارد». چنانکه پیامبر فرمود: نشانی های خدا را،

در خودت به وجود آور، از این رو هر چه بیشتر، به یگانه ترین وجود هستی مانندتر شوی همسان او خواهی شد. (بقایی،۱۳۸۲:۳۳۱).

او معتقد است که ما، حقیقت را از طریق مشاهده ی عقلی و بررسی نشانه های آن – بدانگونه که خود را در ادراک حسی می نمایاند– اندک اندک در می یابیم و به چهره ی این جهانی و ناپایدار آن چشم می دوزیم. این وظیفه ای است که به عقل تحلیل گر مربوط می شود، ولی با اشراق یا عشق، یعنی ادراک مستقیم از طریق قلب همه ی حقیقت را بدون واسطه، آنگونه که خود را در پرتو اشراق به ما می نمایاند ادراک می کنیم و با آن پیوند می یابیم.

او معتقد است در اناالحق حلاج ظاهراً مفهومی حس می شود که به شدت مبتنی بر آیین وحدت وجود است. خشکه مقدس ها به او انگ ارتداد زدند و حتی پر و پا قرص ترین طرفدارانش هم نتوانستنددریابند که این گفته با اسلام سنتی و معمول قابل تطبیق است. سرانجام نوبت به اقبال رسید، او با بینش عمیق خود کشف کرد که در گفته همیشه ماندنی و ریشه دار حلاج هیچ مفهومی که خلاف اسلام سنتی باشد وجود ندارد. «تعبیر درست تجربه ی حلاج این نیست که بگوییم او قطره ای است به دریا پیوسته، بلکه وی با آن تجربه همیشه ماندنی اش، واقعیت جاودانی «من» بشری را در شخصیتی ژرفتر تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند»(اقبال،بی تا:۱۷۴).

به گفته ی اقبال منظور حلاج حل و حلول و اتحاد یا هیچ یک از دریافت هایی از این دست نبوده است، بلکه اعلام و اثبات دلیرانه و مردانه ی «من» انسانی در حقیقت فراگیری الهی است و این رازی است که روش های علمی و فلسفی امروز هم نتوانسته است به بررسی این نوع تجربه که گاهی با انا الحق و زمانی با سبحانی ما اعظم شأنی، مطرح می شود به آن معنا نیست که محدودیت هویت خویش را در نامحدود محو کنیم، بلکه به تعبیر او پیوستی در معنی نامحدود شدن و خود را به آغوش او انداختن و او را در آغوش کشیدن و هیچ فاصله و قید و بند و پرده و حجاب در برابر ندیدن است.

این تحققی است که هرگز از تعین و تمایز و تعلق ما به او و از او نمی کاهد، بلکه توجه به این تعین و تمایز و تعلق ما را در رسیدن و پیوستن به او نیرو مـی بخـشد و از اینجاست که او ضعیف بودن، آغاز و انجام داشتن و محدودیت انسان و ظلوم و جهـول بودن و سفک دماء و فساد در ارض انسان را نه تنها نقص او نمی دانـد کـه آن را دلیـل جامعیت وجود او از اسفل السافلین تا اعلی علیین می شناسد و انسان را همچون آیینـه ای می داند که هر چه از روی کدر و وجهه ی جیوه و سیماب تـاریکتر باشـد، صـفای رویه ی روشن و آیینه اش بیشتر خواهد بود. پس اوج تکامل در تملـک نفـس خواهـد بود که با اوج توجه همراه است.

اقبال پس از نفی و طرد آن طرز تفکر که به جای نایل ساختن من به اعتلا و تحول آن از خود طبیعی به مـن اعـلای انـسانی [کـه مـدیریت درون خلیفـه ا... را بـه عهـده می گیرد]، من ها را می سوزاند، مراحل سه گانه را برای تصعید مـن یـا خـود مطـرح می نماید: مرحله ی اول را اطاعت و مرحله ی دوم را ضبط نفس و مرحله ی سوم را نیابت الهی می نامد. و در بیان آن مراحل، مطالب بسیار مفیـد و سـازنده در قالـب هنـر شعری متذکر می شود.[ر.ک.اقبال،۱۳۷۳: ۳۱-۲۹] و می گوید: در بنـی نـوع انـسانی بـه وسیله ی تلقینات «شیر نر را میش کردن ممکـن اسـت» و «شـیران را غافـل از خـویش کردن» نیز امکان دارد، همچنین «انسان را که به مقتضای موقعیـت خـاص، مـیش شـده است، شیر کردن او» ممکن است، همچنانکه «آگاه کردن انسانی که عوامـل جبـری او را ناتوان نموده و از قدرت نهانی اش غافل ساخته است» کاملا امکان پـذیر اسـت. و بـاز، همین نیرو و عمل اعجاز انگیز را در صفحه ۵۹ از دیوانش تأکید می کند:

تـو خـودی از بیخـودی نشنـاختی خویش را انـدر گمـان انـداختی
جـوهـر نـوریست انـدر خـاک تـو یک شعاعش جلـوه ی ادراک تـو
نقش گیـر انـدر دلش «او» می شـود من زهم می ریزد و «تو» می شـود
جبـر قطـع اختیـارش مـی کنـد از محبـت مایـه دارش می کنـد
در جماعت خود شکـن گـردد خـودی تا ز گلبرگی چمن گـردد خـودی

(اقبال،۱۳۷۳:۵۹)

با توجه به مجموع مطالب موجود که در این مورد اقبال در دیوان خود آورده است، به خوبی روشن می شود که مقصود از «شکستن خود» تحول «خود طبیعی» به «من عالی انسانی» به وسیله جوهر نوری که در خاک (گوهر منشأ) انسانیت است، می باشد و نه منفی ساختن خود به طور کلی، که به سقوط از موجودیت خویشتن منجر می گردد.

عشق و عرفان و تصوف

نظر و دیدگاه اقبال نسبت به عرفان و تصوف اسلامی در طول چهل سال زندگانی فکری اش در تغییر و تحول بوده است و در آثار او، آرای مختلف در این باب دیده می شود. اقبال از دوران نوجوانی، با موضوعات عرفانی انس و آشنایی یافت و حتی در رساله اش بزرگترین فصل را به بحث درباره عرفان و تصوف اختصاص داد و در آن از عرفان وحدت وجودی ابن عربی و عبدالکریم جیلی به تفصیل و با بیانی ستایش آمیز سخن گفت؛ اما پس از بازگشت از اروپا، و در پی تأملات و مطالعات نقادانه بعدی در حیات اجتماعی مسلمانان هند و تلاش برای یافتن علل وعوامل ضعف و ادبار و واپس ماندگی عمومی این جامعه، و نیز تحت تأثیر افکار کسانی چون شوپنهاور، نیچه و برگسن، درباره ی تصوف و راه و روش صوفیانه به نظر و نتیجه دیگری رسید که در منظومه ی اسرار خودی و آثار بعدی او منعکس است. وی در این راستا نه تنها با اشعار حافظ و افکار ابن عربی و عرفان وحدت وجودی و راه و رسم خانقاه نشینی و جنبه های زاهدانه تصوف به مخالفت برخاست، بلکه حتی فلسفه افلاطون و پیروان او را نیز محکوم کرد».(مجتبایی،۱۳۷۴،۵۱۱-۴۹۶)ولی در دوره های بعد، بسیاری از این آرا را تعدیل کرد و تصوف را کلا نوعی واکنش در برابر غلبه قشریت و جمود فکری و دینی و اعتراض به حکومت های استبدادی به شمار آورد.در نقادی عقل گرایی نظرگاه عرفانی اسلامی را ستود و از این جهت غزالی را با کانت برابر دانست، ولی کلا تا پایان

عمر نوعی گرایش منفی نسبت به تصوف در افکار او دیده می شود و از خرده گیری به غزالی نیز خودداری نمی کند، لیکن با اینهمه، در طول این تحولات فکری، نظر و اعتقاد او نسبت به مولوی هرگز تغییر نکرد و همواره او را پیر و مرشد و راهنمای خود دانست و در توضیح و تبیین نکات دقیق فلسفی و جهان شناسی اسلامی خود در موارد بی شمار به ابیاتی از مثنوی مولوی استناد و استشهاد کرد.

به اعتقاد اقبال بشر چنان مجذوب واقعیت، یعنی منبع احساس کنونی خویش شده که پیوندش را با رمز و رازهای ژرفنای وجودش بریده است. به اعتقاد او انسان امروزی دارای قدرت است . ولی صاحب نظر نیست. این وضع ناگوار سبب می شود، تا اقبال عمیقاً به آینده بشر بیندیشد و در مقدمه مثنوی چه باید کرد به آن پاسخ دهد.

فلسفی این رمز کمتر فهمیده است فکر او بر آب و گل پیچیده است...

(اقبال،۱۳۷۳:۳۸۹)

در نظر اقبال مفهوم واقعی حقیقت فقط عبارت از مفهوم خداست که همیشه زنده است و سراسر جهان را نگهداری و اداره می کند. سایر چیزها و معانی، مفاهیمی هستند از اشیا که مرده و بی جانند و هیچوقت زنده نبوده اند، و تجلی آن چیزی که مرده باشد بذاته بی معنی است و محکوم به مرگ ، و اگر اینچنین معنایی امروز روشن و واضح نباشد، فردا روشن و آشکار خواهد شد. از این رو شعر اقبال صرفاً بیان افکار و اندیشه های حکیمانه و فلسفی و فقیهانه نیست، بلکه پر از چاشنی جذبه و عشق احساس و عرفان است:

چنان که او در جاوید نامه اش بر نقش فوق العاده قلب و جذبه و الهام در ادراک و هدایت صحیح زندگی اصرار دارد و اصالت را صرفاً به تفکر و تعقل و معرفت علمی و تمدن جدید غرب نمی دهد و یا در پیام مشرق به ساز و نوای عشق توسط آدم اشاره می کند.

نوای عشق را ساز است آدم گشاید راز و خود راز است آدم...

(اقبال، ۱۳۷۳:۱۹۴)

و در ارمغان حجاز می گوید:

جهان از عشق و عشق از سینه تست	ســــرورش از می دیرینه تست
جز این چیزی نمی دانـــم ز جبریل	که او یـک جوهر از آیینه تست

(اقبال،۱۳۷۳: ۴۵۰)

عشق در دیدگاه او آنست که از مرحله ای به مرحله دیگر برآیـی و در یـک مقـام ساکن نباشی و به نهایت برسی. لذت عشق پایانی ندارد. ره عشق پیچ و خم ها دارد، اما هر لحظه آن، جهانی است و می گوید به راه جاودان عشق سفر کن، جان فدای آن کـن و با قدرتِ عشق همه جهان را بپوشان و تصرف کن.

در بینش عرفانی اقبال انسان چندان عظیم است که زمین مـی توانـد میخانـه ی او باشد، آسمان گردش جام او و جهان مطلع قصیده اش.در چنین نظامی است کـه انـسان رشد می کند، می بالد و چندان عظمت می یابد که خدای بی نیـاز را بـا سـوز عـشق و محبت، نیازمند دیدارش می سازد و حتی او را وا می دارد کـه بـه اشـکال مختلـف بـه دنبالش بگردد و در این تورید و تـوارد و جـذب و انجـذاب؛ عاشـق ومعـشوق «مـن» بشوند، آنسان که محبّ در مقام محبوبی بنشیند.

اقبال این عرفان را که من بشری را به جایگاه من جاودانه مـی کـشاند عبـارت از علمی می داند که در شعور نمی گنجد و آخرین مرحله آن به ذات حق ختم می شود و در این ارتباط ابیات فراوانی در جاوید نامه می آورد.

در نظر او، این ادراک، شهودی و قلبی است و به زنـدگی معنـا مـی بخـشد کـه در منظومه ی پیام مشرق مفصلاً به آن می پردازد. اقبال ضمن چند بیت شعر کـه بـه زبـان اردو سروده است می گوید: «هر فلسفه ای که جلوه ای از عشق خدا (که همیـشه زنـده است) در آن نباشد، یا مرده است و یا در آستانه ی مرگ».

ونیز «فیلسوف از راز محبت بی نصیب مانده و هر چه توانسته در فضای بلند پرواز کرده، ولی پروازش خالی از جرأت و جسارت بوده است! درست است که

کرکس مانند شاهین در آسمان ها پرواز می کند، ولی از شکار کردن صید زنده، حظی و لذتی ندارد و بی بهره است»!

این فلسفه همان فلسفه ای است که بر مبنای حقیقت، استوار است و به وسیله ی عامل نبوت کامل تحصیل می شود، و همین مفهوم است که منبع و منشاء آن محبت و عشق واقعی و حقیقی است و فیلسوف بدان محتاج است و باز همین محبت و عشق است که اسرار نهانی جهان را به شخص الهام می دهد و نیز همین عشق است که اقبال آن را به تعبیر شاعرانه «خون جگر» نامیده است و فلسفه ای که نمی میرد و از مرگ وحشتی ندارد با همین خون جگر نوشته شده است.

خصوصیت و امتیاز بارز اشتیاق اقبال به معنویت، انس گرفتن با قرآن کریم است که در ساختار فکری او بیش از هر کتاب و استادی تأثیر گذاشت و تا آخرین لحظات عمرش در دریای آن غوطه خورد و هربار با معنایی جدید و قدرت ایمانی تازه خارج شد. این اعتقاد در وجود خودِ او نیز تأثیر خاصی داشته است چنان که اقبال در رفتار شخصی اش فردی زاهد، عابد، عاشق، مأنوس با قرآن و اهل تهجد و پرهیز کننده ی از محرمات بوده است. و به روایت فرزندش آیات قرآن را بر روی برگ درخت می نوشت و به بیماران برای شفا می داد. علاقه اش به اسلام به حدی بود که در آخر عمر خواست کتاب هایش را بفروشد و کتب فقه و حدیث و تفسیر بخرد. او اهل سوز و گداز عارفانه، نماز نیمه شب و پارسایی و خصوصیات برجسته ی دیگری از این قبیل بوده است(ستوده،۱۳۶۵:۳۷).

وجود این نوع نگرش موجب شد تا اقبال ایمان آورد که امروز برای احیای فکر دینی باید به مکتب مولانا که متخذ از قرآن و فهم درست از کتاب مجید است روی آورد و از حقایق زندگی مادی و درس مقامات معنوی او جامی سرکشد.به علاوه، اقبال برای این مهم از افکار حکیمان و عارفان دیگر ایرانی نیز بهره های وافری برد و وارث معنوی آنان شد.

بدین گونه خود را به سلسله عرفای ایران در حلقه مولانا و عطار و سنایی متصل می کند و بیشتر آثارش چون مثنوی اسرار خودی، مثنوی رموز بی خودی، دیوان های پیام شرق و زبور عجم، گلشن راز جدید، جاوید نامه، مسافر، پس چه باید کرد ای اقوام شرق و ارمغان حجاز را به زبان فارسی و سبک عرفانی ایرانیان می سراید و این در حالی است که تنها سه دیوانش- بانگ درا، بال جبرئیل و ضرب کلیم- به زبان اردو منتشر می شود که اقبال در تمامی این دیوان ها بـه موضـوع عرفان و عشق و محبت علاقه ی خاصی نشان می دهد؛ بویژه در دو دیوان مثنوی، یعنی «اسرار خودی» و «رموز بی خودی» که اقبال در آن اشعار عرفانی خود را جمع و تنظیم کرده است. ناگفته نماند که نگاه اجمالی به این دیوان ها نشان می دهد که اقبال تمامی مبانی عرفانیش را از مراد خویش، ملای رومی گرفته است، چنانکه یک رنگی او موجب پیروی از شیوه ی او در مثنوی شد. پیر رومی خاک را اکسیر کرد – از غبارم جلوه ها تعمیر کرد. و او خود را شاگرد معنوی مولانا خواند. و چنان دلبسته و وابسته به مولانا است که می توان آن را از جنس عشق پرسوز و گدازی خواند که مولانا را به شمس مجذوب کرده است.

به کام خود دگر آن کهنه می ریز   که با جامش نیرزد ملک پرویز

ز اشعار جلال الدین رومی   بـه دیوار حریم دل بیاویز

(اقبال،۱۳۷۳:۴۵۸)

اقبال در کتاب احیای تفکر دینی که آن را در مقاله ی تصور خدا و معنی نیایش مطرح می کند، همانند مولانا و ابن عربی، ساحت عرفان و اشراق را ساحتی برتر و بالاتر از علم و عقل مطرح می کند و این تلقی از آنجا که توسط شخصیتی آشنا با علوم جدید ارائه می شود بیشتر در خور تأمل است.

مشخصات عرفان اقبال

در این قسمت به ترسیم سایه روشنی کمرنگ از تصویر بزرگ مشخصات عرفانی اقبال می پردازیم:

«اسرار خودی اقبال» بخشی از نگاه عارفانه ی او به انسان و جهان است؛ البته با بیانی متفاوت از بیان عارفان گذشته و متناسب با نیاز انسان و جامعه معاصر.

یکی از برجسته ترین مشخصه های عرفانی اقبال در این مثنوی آنست که او انسان را نایب خدا در زمین می شناسد و همه ی موجودات را سود رساننده به هم می داند و نجات انسان روزگارش را در پیروی از راه سعادت بخش عرفان اسلامی و مشرقی معرفی می کند ولی نه آن عرفانی که تنها به آخرت می پردازد، بلکه عرفانی که سعادت دنیا و آخرت را توأمان دارد و از این رو ابتدا با نگاهی نقادانه به آثار عرفانی گذشته، نقاط ضعف و قوت آن را بررسی می کند و تفکرات عرفانی شبهه ناک را که برای انسان های عادی باعث کج اندیشی و انحراف می شود را با بیانی روشن به گونه ای تعبیر می کند که نه تنها بازدارنده نیستند بلکه پویا و مؤثر و برانگیزاننده و باعث بیداری مخاطبان است. او به جای دردجویی و شکوه و تحمل سختی به انسان ها، آنچه را که موجب خنده و شادمانی و طراوت و بیداری و سرزندگی است، می بخشد چنان که در«زبور عجم» و بخشی از «پیام مشرق» که مجموعه ی غزلیات اقبال را تشکیل می دهد، رنگ و بوی دیوان غزلیات شمس، آکنده از تب و تاب شمس، و لطایف و نکته های باریکتر از موی موجود در غزلیات حافظ و مشخصه هایی از عرفان آن دو به مشام جان می رسد.

دیگر از مبانی عرفانی او که، خاصه در مثنویات، دوبیتی ها و رباعیات او ، لطایف زیبای معنوی و عرفانی شرقی را می نمایاند، آن است که او مثل عرفای گذشته که برای رسیدن به درگاه قرب مراحلی چون هفت وادی، چهل منزل، صد میدان و حتی هزار و یک مرحله را معرفی می کنند معتقد است برای رسیدن به بصیرت عارفانه و رؤیت کلِ مطلق، باید مراحل سه گانه اطاعت، ضبط نفس و نیابت الهی را طی کرد.

او معتقد است که طی کردن این را ه، و ورود به این ساحت با سلوک فردی آغاز می شود، اما این خودی در نهایت به نوعی بیخودی فردی می انجامد، اما این وصل به حق به معنای فصل از خلق نیست. او حضور مجلس انس را در مجمع دوستان و حتی

بدون در فراز کردن می بیند و تصوفی را که تنها به اندیشهٔ آرامش و اطمینـان درونـی فرد القا و تلقین شود نمی پسندد و نمی پذیرد و تفاوت این دو نوع تلقـی را در همـان عالم و عابدی می داند که «آن گلیم خویش بدر می برد ز آب- وین سعی می کنـد کـه بگیرد غریق را- » چنانکه تمثیل زیبایی در مقدمه مقاله روح فرهنـگ و تمـدن اسـلامی آورده است که گویاترین سخن در تفاوت این دو نوع تعلیم است.

از مشخصه های دیگر عرفان او، اصالت عشق در برابر عقل است، چنانکـه عـشق را معرفت حقیقی می داند. دیگر از مشخصات عرفان اقبال اعتقـاد او بـه تجربـه هـای درونی و باطنی است که آثارش را سرشار از اطلاعات و تعبیرات و یافته هـای عرفـانی کرده است همان که در شعر مراد او جلال الدین رومی موج می زند. همچنـین هماننـد مولانا برای سالک الی ا... آزادگی، ناچیز شمردن جهان، استغنا، عدم دلبستگی بـه مـال و جاه مخصوص صاحبان نفوس کبیره اسـت، توصـیه شـده اسـت. اقبـال منزلـت و فقـر صالحان را از دارا و اسکندر والاتر می خواهد به ذکر و تـسبیح محبـوب و اسـتغراق در طلعت او توصیه می کند. در طریق سلوک، عشق را مظهر قدرت سالک می داند کـه بـا شهپر آن، سالک با نیرومندی به درگاه قرب می رسدو آن را حس عـالمگیری مـی دانـد که وجود را در کلیت و مطلقیتش ادراک می کند.

دیگر مشخصه ی عرفان اقبال، موضوع معرفت نفس است. اقبال به شناخت نفـس به مصداق«من عرف نفسه فقد عرف ربه» تأکید می کنـد و معرفـت نفـس در فلـسفه او یکی از پایه های اساسی عرفان است. در نظر او مراد از فلسفه، ذلـت، انانیـت و غـرور نیست، بلکه احساس وجود و عینیت و شخصیت بخشیدن به نفس و کرامت آن اسـت. دیگر آن که در عرفان او، اشراق وسـیله پیونـد بـه پروردگـار اسـت و آن را از حـالات وجدان معرفی می کند. او بر اساس قرآن، ادراک حقیقت را کار قلـب مـی دانـد و ایـن قلب نوعی از بداهت فطری است که از شعاع های خورشید تغذیـه مـی کنـد و باعـث پیوند ما و حقیقت است، البته در نظر او همراهی عقل و قلب ضروری است جـز آنکـه نقش عقل محدود است. او فیلسوفانی چون ابن سینا وهگـل را فاقـد محبـت و چـون

خاک خشک بی روح و انسان های عارف را دارای قلب هایی آکنده از محبت و انسانیت می داند و تجلی اش را در کسانی چون جلال الدین رومی می پندارد.

از دیگر مشخصات عرفان او، آنکه عقل یونان را افسون می خواند و بشریت را از گمراهی های رهبانیت پرهیز می دهد. به جای فنا و خود فراموشی صوفیه به تربیت خودی و رشد ذات تأکید می کند تا جایی که می شود خدا را با این نور خودی مشاهده کرد، در عرفان او سکر و مستی و بی عملی راه ندارد و معتقد است که این راه می بایست با بصیرت طی شود از این رو باید پس از چشم سر چشم دل و بعد از بصر چشم بصیرت گشوده شود و رسیدن به این بصیرت جز به راه سپردن دایم سالک میسور نیست. تا جایی که در نظر او حتی لذت سفر، در رسیدن به مقصد، نیست، بلکه در حرکت و راه سپردن دایمی است. اینجاست که در نظر او پیوسته امکان بروز ماجرایی تازه وجود دارد و رؤیت چشم اندازهای بدیع در تب و تاب های ناشی از این طریقت خواهد بود. از این رو انسان را در وضعیت ناتمام خود ترجیح می دهد.و می گوید: در انسان هایی که کامل نیستند امکانات اعجاب آور بی شماری وجود دارد، چنین کسانی می توانند پیوسته کاری انجام دهند، می توانند به امور گوناگون بپردازند و سبب پیشرفت و ترقی شوند، حال آنکه از فرد به مقصود رسیده نمی توان جد و جهدی انتظار داشت. اقبال در مورد انسانی که با جد و جهد در پی تعالی حیات خویش است عقیده ای سخت هیجان انگیز و جذاب دارد، او می گوید چنین انسانی به جای آنکه به دنبال خدا باشد، خدا در جستجوی اوست. در این مرحله است که سالک از جلوه مادی جهان، با چشم بصیرت به جلوه خدایی آفرینش چشم می گشاید. به نظر او پیوستگی با خود متحد و یگانه، آن لحظه ای است که تمام اشیا و پدیده های محیط اطراف جلوه مادی ندارند و هر چه هست معنویت و نور و عشق خداست. که البته برای هر فردی، درجات و شواهدی خاص دارد که اقبال سه شاهدِ ، شعور خویشتن، شعور دیگری و شعور ذات حق. را در ارزیابی قدرت معنوی انسان عنوان می کند.

از مشخصات مهم دیگر در مبانی عرفانی او، موضوع وحی و الهام است. او عامل وحی و الهام را برای جلوگیری انسان از ارتکاب خطا و اشتباه می داند و عقل را برای کشف ارتباط درونی بین وحدت هایی می داند که به وسیله الهام صورت می گیرد، از همین جاست که ذهن از یک وحدت به وحدت دیگر و از دومی به سومی و الخ سیر می کند و می کوشد تا ارتباط آنها را با یکدیگر کشف کند و الهام می تواند وحدت بزرگتری را که مقداری از این وحدت ها اجزای آن هستند درک کند و این عمل فقط در اجزای یک کلی منعکس می شود و نمی تواند تمام آن کلی را فراگیرد، در این ضمن الهام ما به یک وحدتی دسترسی پیدا می کند که عقل بدون اینکه متوجه باشیم از آن فاصله گرفته است. از این رو عقل صرفاً راه هدف را به ما نشان می دهد ولی خودش به هدف نمی رسد، بلکه رسیدن به هدف فقط به وسیله الهام است.

باری- به محض اینکه از مرز تحقیق رابطه درونی بین وحدت ها بگذریم و شروع به داشتن احساس وحدتی در وحدت مورد نظر بکنیم- یا به محض اینکه شروع به احساسی بکنیم حاکی از اینکه دانشی را کسب کرده ایم یا چیزی را دانسته ایم – وظیفه عقل ما به پایان می رسد. و وظیفه الهام ما شروع می شود.(اقبال،۱۳۶۵:۸۰)

و اقبال بدین گونه عنایت به عشق یا شور و الهام و بصیرت را درباره ارتباطات درونی بین حس و عقل و الهام مورد اهتمام قرار می دهد.

تعارض عرفان مثبت با تصوف

اقبال به جهاتی اساسی، با متصوفه اختلاف نظر و عمل دارد. آشنایی او با فلسفه دیروز و امروز جهان، و عرفان اسلام و غیر اسلام و علم جدید و قدیم و شعر و ادب، از او مبتکری ژرف اندیش و خود باوری متکی بر خرد و هنر و مجاهدی پارسا و بیدار ساخت که نه عقلانیت و جهان بینی باز غربی او را از لطافت روح و چاشنی عشق و شور و محبت و احساس و عرفان تهی کرد و نه رقّت عشق و عرفان و ادب و شعر او را از عمق اندیشه فلسفی و تفکر علمی و تجدید اندیشه مذهبی و سیاست و تعهد

اجتماعی بازداشت تا چون متصوفه منزوی و درونگرا، صرفاً به مصالح خود بیندیشد و گرفتار تعصب های تنگ نظرانه شود.

اقبال همه ی راه های فلسفی و روحی این عصر را با بینش و جهت یابی ایمان و عرفان اسلامی خویش پیموده است و می توان گفت که «وی یک «مهاجر» مسلمان است که از اعماق اقیانوس پر اسرار هند سرزد و تا بلندترین قله های کوهستان پراقتدار اروپا بالا رفت، اما نماند و به میان ما بازگشت تا ره آورد سفری این چنین شگفت را به ملت خویش یعنی به ما ارزانی دارد». (شریعتی،بی تا: ۳۸)

اقبال در سخنرانی هایش که مجموعه ی آن به نام «تجدید بنای فکر دینی در اسلام» به چاپ رسید، تلاش نمود تا نقش ایمان و باور دینی را در پروسه گفتمان های فلسفی، برجسته تر نشان دهد. و این باور را با دانش زمان سازگار و هماهنگ برآورد کند او در برابر اندیشه تصوف اسلامی بر می خیزد و آن را به نقد می کشاند و تصوف را در زمان مدرنیزه جهانی مایه سردرگمی و انحراف می پندارد.

اندیشه ی فلسفی اقبال از آموزش فلسفه (مک- تگارت) که در دانشگاه کمبریج لندن استاد او بود، متأثر است. برخورد ویژه و پافشاری او به عنصر ایمان و باور و بازگشت به «خودی» از آموزش آموزه های استاد هگل مشرب اش (مک تگارت) مایه گرفته است. اقبال با پیوند اندیشه های اوهام «نیچه»، گفته های «برگسون» با اسلام حجاز و اندیشه مولانا جلال الدین محمد بلخی و از آمیزش فلسفه خاور با باختر دیدگاه جدیدی را ارائه داشت که دنیا یک تصور نیست، بلکه (عمل حیاتی است) که آن را می سازد و انسان با اشتغال بدان به اوج خوشبختی می رسد و مفهوم هستی برای او پایدار می گردد.اقبال با تأثیری که از خرد گرایان دارد، به منطق و خرد ارج والایی می گذارد.

او در نخستین گزیده ی شعری خود به زبان فارسی دری به نام«اسرار خودی» که در سال ۱۹۵۶ ترسایی به چاپ رسید، به انزوا و درویشی و قلندری صوفیانه تاختته

است و معتقد است سروری از آنِ ملتی است که تقدیرش را خود به دست گیرد چنان که در ارمغان حجاز می گوید:

خـدا آن ملتـی را سـروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت

بـه آن ملـت سـروکـاری ندارم کـه دهقانش بـرای دیـگری کشت

(اقبال،۱۳۷۳:۴۵۵)

و این اندیشه و دیدگاه موجب غوغایی شگفت در تاریخ اندیشه های فلسفی شد.

او در سال ۱۳۵۱، «جاوید نامه» خود را آفرید که می توان آن را به منزلـه «کمـدی الهی» اقبال در برابر «کمدی الهی دانته» پذیرفت. این اثر در حقیقـت معـراج نامـه شـعر اقبال است که به پیروی از دیدگاه فلسفی و شعری مولانـا جـلال الـدین محمـد بلخـی سروده شده است.

ره آورد سفر روحانی اقبال که در این اثر بازتاب شـده از آنچـه در کتـاب «دانتـه» روی داده گرانبهاتر و افزونتر است. اقبال در طی سفر روحانی که در این اثـر بیـان مـی دارد با توالی رخدادها و بیان صحنه ها، شعر خود را با زیباترین شـکل شـعری مثنـوی ارائه می کند. و با دقت و موشکافی در ارائه و پیشکشی گفتمان های فلسفی و عـصری در گفت و شنودهایی که شاعر با اشباح و سایه های جهان ماورای گور در افلاک بـرین دارد، در برخی موارد درخشندگی و جلـوه بـی ماننـدی دارد کـه در آن افکـار خلـوت نشینانه و عزلت گزینانه را برای شرق سمی مهلک معرفی می کند که با احکام قـرآن در تغایر است، چرا که «قرآن کتابی است که در مورد عمـل بـیش از اندیـشه تأکیـد دارد» خود متناهی انسان را همانند خود نامتناهی ازلی و ابدی می داند کـه در آن «فنـا» معنـی ندارد. او به عکس متصوفه به عرفانی معتقد است که بنیادش بر عمل است و در آن من نامحدود در پی دیدار من محدود است و در آن، عارف سرمشق پویایی و تلاش و «مرد غوغا» است و بدین سان با آفرینش دنیای وهمی و فریبنده و غیر واقعی ای که صوفیان به اسم معنویت و عرفان دارند ارائه کرده اند، مخالفت می کند و ظلم چنین تـصوفی را آن می داند که «خودی» را تباه می کند. او همچنین در اسرار خودی تـصوف عجمـی را

نوعی رهبانیت می خواند که قطعا ربطی به اسلام ندارد، ولی او بـه تـصوف ابـن عربـی توصیه می کند و آن را ژرف و با اسلام خشک ناسازگار می دانـد. معتقـد اسـت اصـلاً فنای خودی در کار نیست و «خودی» لازوال است و همواره ذوق و شوق و آرمان هـا در دل باقی است و با آن می توان، دانه ی خودی را به نهایت مرحله کمال رساند. بایـد این شمشیر خودی را از غلاف خارج کرد و به کار انـداخت و جهـان مـاده و معنـی را مسخر خویش کرد.

محور اندیشه وی در این مثنوی نوعی عرفان پویا و سازنده اسـت. بـر ایـن اسـاس است که بعضا متصوفان و متفکران گوشه گیر را به باد انتقاد می گیـرد. ایـن منظومـه از لحاظ لفظ و معنی به تبعیت از مثنوی مولـوی سـروده شـده کـه پـر از مفـاهیم علمـی، عرفانی و افکار تازه حکمت و تفسیر آیات و احادیث با چاشنی داستان هایی از مثنـوی معنوی و حکایات عطار است که در آن خودشناسی و شناخت هویت انـسانی را تبیـین می کند و به جنبه عرفانی شعرش نمود ویژه ای می دهد. او ارزش های مثبـت تـصوف را تأیید و جنبه های منفی آن را رد می کند، و به مردم توصیه می کند تا در سایه توجـه به تعلیمات قرآنی راه زندگی را پیدا کنند.

و می گوید تصوف حقیقی ایجاد انقلاب روحی در وجود انـسان اسـت و در ایـن امر از شیوه ی دهلوی و سرهندی که از اقطاب عرفان اسلامی و مجددان آن در هند بـه شمار می روند تأسی می کند.

همچنین اقبال، حلاج شهیدی است که باید از داستان شهادت او تأسـی جـست بـا همه تضادی که با برخی از مبانی فکری تصوف دارد، بـسیاری از شـیوه هـای صـوفیانه توده نیز در نزد اقبال منزلتی والا دارد و تأثر او از نقشبندیه به وضوح دیده مـی شـود و اعجاب او از سرهندی و شاه نقشبند چیزی نیست که از نظرها پوشـیده بمانـد، چنانکـه درنامه ای که آن را به شیخ حسن نظامی فرستاده می گوید: «من حسب فطرت و تربیت خود به تصوف میل دارم و فلسفه ی اروپا به این تمایل فزونی بخشیده است.» ولـی در عین حال همیشه به نقاطی که از فلسفه های دیگر به تصوف وارد شده اعتراض می کند

از چیزهایی قبیل: اباحیگری، رهبانیت، جستجوی معانی باطنی از آیات قرآنی، هدم شریعت اسلامی، سکر و امثال آن و نامه قبلی خود را با این سخن به پایان می برد که: «رهبانیت میان هر امتی ظاهر گردیده برای ابطال شریعت و قانون دست به کار شده است و دعوت اسلام در حقیقت برای مخالفت با رهبانیت است» و باز می گوید: «حالت سکر در اصطلاح صوفیه با اسلام و قوانین حیات منافات دارد و حالت صحو همان اسلام است و بس». او در زمینه مخالفت خود در جستجوی معانی باطنی در قرآن می گوید: «من عظمت ابن عربی را انکار نکرده، بلکه او را از بزرگان فلاسفه ی اسلام به شمار می آورم و در مسلمان بودن او هم تردیدی ندارم. او در آرای خود به قدمت ارواح و وحدت وجود از قرآن استدلال می کند به همین خاطر نظرات او چه صحیح باشد چه خطا بر اساس تأویل قرآن استوار است و من این تأویل را صحیح نمی دانم»؛ ولی همین اقبال که بر حالت سکر اعتراض کرده و آن را منافی اسلام و قوانین حیات می داند بر جذبه و اشراق اعتراض نمی کند و می گوید: «پروردگارا جذبه های گذشتگان را بر من کرامت کن و مرا در زمره کسانی که اندوهی احساس نمی کنند شریک گردان».

اقبال در دیدگاه عرفانی خود، تنبلی و سستی و عجز و لابه و گمنامی و ترک دنیا را که در مسلک متصوفه تحسین می شود مذموم و مردود می شمارد و آنها را از اموری می داند که با تصوف درآمیخته و آن را از نابی و خلوص درآورده است. او می گوید: «هر نوع شعر سست صوفیانه در زمان ضعف سیاسی مسلمین پدید آمده است و هر امتی که به ضعف دچار شود همچنان که مسلمان ها پس از حمله ی مغول گرفتار ضعف شدند چشمانش درک حقایق نمی کند و عجز و لابه در نظرش عظیم می آید و به ترک دنیا متمایل می شود او عرفان هندی را نفی نمی کند، بلکه آن را نقد می زند و اتفاقاً برای مکاتب اصیل تر عرفان هند و ایران تأثیری نیکو در شکل دادن و هدایت تکامل تجربه دینی اسلام قایل است که متأسفانه نمایندگان متأخر این مکاتب به واسطه ی ناآگاهی از افکار جدید توانایی الهام پذیری از اندیشه ها و تجارب تازه را

نداشته اند، همان گونه که در نظر او استیلای نفسانیت بر فرهنگ غرب از علل مهم و عمیق تعارض آن با فرهنگ شرق شده است.

دل بیدار ندادند به دانای فرنگ　　　این قدر هست که چشم نگرانی دارد

(اقبال،۱۳۷۳، زبور عجم:۱۴۴)

عرفان اقبال چون متصوفه، عرفان انزوا نیست، عرفانِ مثبت و مجاهده و سخت کوشی و عشق و آرزو و عروج است. او معتقد است که «شعله حیات را نمی توان از دیگران به عاریت گرفت، این شعله باید در درون معبد روح هر فردی برافروخته گردد».

میارا بزم بر ساحل که آن جا　　　نوای زندگانی نرم خیز است

به دریا غلت و با موجش درآویز　　　حیات جاودان اندر ستیز است

(اقبال،۱۳۷۳:۲۰۰)

در شعر او جنبه های مثبت مسایل عرفانی موج می زند آنچه را مولانا و حافظ در ایران و گوته در آلمان گفته اند، او در هند گفت، تا جایی که این فکر در حکمت اروپایی نیز انعکاس یافت.

او اصل وحدت وجود را به معنای شناختن نفس و تعمق و غور در خودی خود و تربیت و توسعه خود تا جایی که نایب خدا در زمین و سایه ی او شویم و خدا را در خود بگنجانیم و با او یکی شویم تفسیر کرد. و در نامه اش به نیکلسون نوشت: هدف اخلاقی و دینی بشر سرکوب کردن خودی نیست، بلکه اثبات خودی است و این منظور وقتی میسر می شود که بشر تا آنجایی که امکان دارد شخصیت خود را یکتا و منحصر به خود نماید. حضرت پیغمبر اکرم (ص) فرموده است: در خود اوصاف الهی را پیدا کنید، بنابراین انسان با داشتن تشابه و تقرب با یکتاترین فرد (خدا) خودش نیز یکتا می گردد.(اکرم،۱۳۴۹:۱۸۲)

نکته ی دیگر این که اقبال علی رغم اینکه به لحاظ فقهی، سنی حنفی است، ولی جبر مطرح شده در آثار و احوال غالب قریب به اتفاق عرفای متصوفه را به شدت

مردود، و سرنوشت را غیر معین و متعدد و قابل تغییر و تابع خواست و اراده و محکوم جد و جهد خود می داند.

اقبال معیار حسن و قبح و ملاک زشتی و زیبایی را تشخیص چشم و ذوق انسان می داند از این رو بشر را به بلند همتی، عزت نفس، خویشتن داری و سخت کوشی فرا می خواند و این مقوله ها را پیش نیاز سیر عرفانی بشر معرفی می کند و معتقد است نمی باید نسبت به سرنوشت خویش بی تفاوت بود و تسلیم محض رویدادها گردید.

او در زندان سرنوشت و قسمت ازلی ای که بی حضور او رقم خورده محبوس نمی ماند. او به جای نوع برداشت توکل و رضای عارفان گذشته، تلاش و مجاهده را توصیه می کند و معتقد است که انسان خود مسؤول کاهلی و عقب ماندگی های خود است و تا تلاش نکند خداوند هم به او کمک نمی کند. از این رو به سالکان مجاهد توصیه می کند که باید دل را رنگ خدا زنند و برای او باشند. انسان آرمانی او چشم و گوش و لبانش می جنبد اما جز برای خدا گشاده نمی شود.

او در برابر تعطیل خواست و آرزو در متصوفه که معتقدند هر وقت «خواست تو برخاست» به خداوند نزدیک می شوی موضوع «آرزو و خودی» را بسیار پر رنگ مطرح می کند و خودی انسان را به آن می داند که آرزومند باشد و به دنبال آرزو حرکت کند «انما الحیوه عقیده و الجهاد» یعنی خواستن چیزی و تلاش در راه آن، همان مدعاست وگرنه زندگی به مرگ تبدیل خواهد شد. در نظر او آرزو، جان جهان و گوهر صدف فطرت است، «آرزو»، خودی را قوام می دهد، علم و تمدن و نظم و آیین و همه و همه چیز در عالم زاییده آرزوهایی اند که به تلاش مقرون شده است. و خواهان توجه جدی انسان زمانه خود به آرزوها و آرمانهای خویش است و به او توصیه می کند که تسلیم حوادث نباشد.

زندگانی را بقا از مدعاست ‌ ‌ ‌ کار و دانش را درا از مدعاست

زندگی در جستجو پوشیده است ‌ ‌ ‌ اصل او در آرزو پوشیده است

آرزو را در دل خود زنده دار ‌ ‌ ‌ تا نگردد مشت خاک تو مزار

دل ز سوز آرزو گیرد حیات — غیر حق میرد چو او گیرد حیات
آرزو سیر مقاصد را کمند — دفتر افعال را شیرازه بند
زنده را نفی تمنا مرده کرد — شعله را نقصانِ سوز، افسرده کرد

(اقبال،۱۳۷۳:۱۳)

و باور افلاطونی یعنی آرزو گریزی را در منظومه اسرار خودی نکوهش می کند،(بیت ۳۱۶ به بعد).

بر تخیل های ما فرمانرواست — جام او خواب آور و گیتی رباست
قوم ها از سکر او مسموم گشت — خفت و از ذوق عمل محروم گشت

(اقبال،۱۳۸۲:۴۱و۲)

اقبال در ارائه عرفان مثبت چنان عمیق و متعالی است که نمی توان تنها بر یکی از خصوصیات و ابعاد او تکیه زد، ولی بدون تردید محوری ترین مبنای او در این مقوله طرح دیدگاه خودی است که در مفهوم مورد نظر او عبارت از درک شخصیت، خود نگری، خود اندیشی، احساس شخصیت، پویایی و زایندگی است؛ یعنی یک نظام ارزشی فکری که غالب متصوفه به عکس آن رفته اند.

اقبال پس از طرح خودی فوراً مسأله آرزومندی و مدعا را می آورد و زندگی انسان را منوط به داشتن آرزو می داند و به جای پای در گلیم خود کشیدن که از مبانی تصوف است موضوع امت اسلامی را با تکیه بر محور انسانیت مطرح می کند که در قرآن هدایت اولیه بر اساس انسانیت است و پیامبران برای رفع اختلاف آمدند و قرآن گزارش تاریخی می دهد که دعوت بشر در تاریخ انبیا بر محور انسانیت انسان بوده است و تحریک امت به معنای ضدیت با استعمار است و می بایست با آرزومندی و حرکت و پویایی، بردگی را از بین برد و اینگونه چون مولانا با ترهب مبارزه می کند.

هین مکن خود را خصی رهبان مشو — زآنکه عفت هست شهوت را گرو
بی هوا، نهی از هوا ممکن نبود — هم غزا با مردگان نتوان نمود

(اقبال، ۱۳۸۲:۷۴۶)

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست　　دین احمد را تـرهب نیـک نیست

از تــرهّب نهــی فرمــود آن رسـول　　بدعتی چون بــرگرفتی ای فضول

(همان:۹۳۵)

اقبال در همین راستا در کتاب بازسازی تفکر اسلامی تحلیلی دربـاره ی نظریـه ی اجتهاد می آورد که: خاتمیت آن است که بشر دیگر بایـد خـودش بـه راه بیفتـد و ایـن معنای خاتمیت پیغمبری است و دیگر این که در رسـاله ی متافیزیـک در ایـران افکـار سهروردی می آورد که به واقع هیچ کس او و ملاصدرا را تا قبل از اقبال در غرب بـدان سان که آنان مظهر عرفان پویا در برابر تـصوف ایـستا هـستند نـشناخته بـود، بدینـسان روشن است که به همان اندازه که متصوفه در راه فنا کوشیده اند اقبال در تربیت خودی و آرزو تلاش می کرد چنانکه در ارمغان حجاز می گوید خـدا را بایـد در نـور خـودی مشاهده کرد.

کسی کو بر خودی زد لا اِله را　　ز خــاک مــرده رویاند نگه را

مده از دست دامان چنین مرد　　که دیدم در کمندش مهر و مه را

(اقبال،۱۳۷۳:۴۵۵)

به این سبب فلسفه اقبال را «فلسفه خودی و فلـسفه سـخت کوشـی مـی گوینـد و خودی یعنی همه چیز، و این همان است که بعضی از آن به شخصیت تعبیـر مـی کننـد. خودی همان است که در السنه اروپا بـه لفـظ Ego خوانـده مـی شـود و شـناختن آن وظیفه هر انسانی است».(مینوی،۱۳۲۷: ۳۶-۳۵) کلمه ی خودی اقبال که به واقع طـرح فلسفه او در برابر تصوف و عرفان منفی است معنـای وسـیعی دارد. یـک مفهـوم عـالی انسانی اسلامی برای ایجاد انگیزه ها و ارزش ها و مجاهدت ها برای تحقق آرمان هـای بلند انسان کامل در بعد دنیوی و اخروی.

نتیجه

حاصل بحث آنکه عصاره ی عرفان او در این است که سالک اوصـاف الهـی را در ذات خود جذب نماید و خودی اش را به صفات عالیه خداوند متصف کنـد، نـه اینکـه

ذات خود را چنانکه متصوفه معتقدند مستهلک نماید، بلکه هستی اش را با جذب صفات حق سالم نگاه دارند و صرفا توجهات خود را به ذات خویش متمرکز سازد و به مشاهده خود بپردازد، خود را فراموش و نابود و محو نکند. اقبال این فهم را در «اسرار خودی» که بنا به اظهار خودش آن را به موهبت و هدایت نیروی فطری سروده است مطرح می کند و به دنبال آنست که با به کارگیری توأمان علم و عقل و عشق خودی انسان را به کمال برساند و آن را چنان توسعه دهد که قطره اش دریا گردد و تا ابدیت کشیده شود و مرزهای زمان و مکان را درنوردد.

او در برابر تفکرِ صوفیانه «زمانه با تو نسازد تو با زمانه بساز»، «زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز» را مطرح می کند. و به جای تعارض حکمت و عرفان و عقل و عشق و علم، تعامل آن را می پذیرد، عشق عارفانه را تأیید می کند و معتقد است که «خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد» زندگی و خودی با عشق پاینده تر می شوند زیرا عشق، فطری انسان است و معشوق در دل انسان جا دارد و باید با چشم حق بین آن را مشاهده کرد اما معتقد نیست که در ازای آن، عقل و علم را به تعطیلی بکشاند.

نقطه نوری که نام آن خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می شود پاینده تر زنده تر سوزنده تر تابنده تر

(اقبال،۱۳۷۳،اسرار خودی:۱۵)

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد، (بی تا) **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه احمد آرام، نشریه شماره۱ ، مؤسسه فرهنگی منطقه ای.

۲- اقبال لاهوری، محمد،(۱۳۷۳) **دیوان**،انتشارات سنایی.

۳-اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۵۸) دیوان،بخش **اسرار خودی و رموز بی خودی**، مقدمه و حواشی: دکتر حسین مشایخ فریدنی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۴- اقبال لاهوری، محمد،(۱۹۵۷ م) دیوان،بخش **ضرب کلیم**، ترجمه ی دکتر جواد عبدالحمید عرفانی، کراچی: اقبال آکادمی پاکستان.

۵- اکرم، سید محمد،(۱۳۴۹)«**اقبال در راه مولوی**» لاهور: انجمن دوستی ایران و پاکستان.

۶- بقایی ، محمد (۱۳۸۲ الف)**دیوان اقبال لاهوری**، تهران: انتشارات اقبال.

۷- بقایی، محمد (۱۳۸۲ب)**قلندر شهر عشق**، چاپ اول، تهران: انتشارات اقبال.

۸- ستوده، غلامرضا (۱۳۶۵)**در شناخت اقبال**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۹- شریعتی، علی (بی تا)**ما و اقبال**، دفتر تدوین و انتشار مجموعه آثار در اروپا.

۱۰- مجتبائی، فتح الله(۱۳۷۴) «**گفت و گوی اقبال و حافظ**»، نامه شهیدی به کوشش حسن انوشه، تهران.

۱۱- مینوی، مجتبی (۱۳۲۷) «**اقبال لاهوری**»، تهران: مجله یغما ،ص ۳۶-۳۵.

پروفسورمحمد آصف گلزاد

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کابل

ویژگی های انسان سالاری درکلام اقبال

چکیده

اقبال فطرتاً، شاعری است انسان دوست ، او مخالف ستم فردی، گروهی و اجتماعی می باشد. از جفا و بیداد متنفربوده و به عاملینآن از خداون طلب رهنمایی می کند وچاره می جوید؛ زیرا شکایت او بیشتر از مفاسد زمانش است، که این مرد آزاده را متأثرو متألم گردانیده، گویا" زندگی برگردنش بارگرانی بیش نیست"

خداوند انسان را از حیث اشرف مخلوقات قرارداده است. از این رو جایگاه و مرتبت او فراتراز سایر موجودات ومخلوقات تثبیت گردیده است؛ چنانکه به " احسن التقاسیم" ملقب شده سایرنعمات طبیعی واجتماعی را درخدمت وی درجهت آسایش وی گمارده است. خداوند انسان را با داشتن مرتبت وکرامت نایب و خلیفه ی خود بر روی زمین قرارداده. تادر این کره ی خاکی امر براندو حکم پروردگارش را به منصه ی ظهور برساند چنانچه علامه اقبال نیز بدین نکته اشارتی دارد که :

نایب حق درجهان آدم شود رعناصرحکم اومحکم شود

(اقبال : ۹۷)

طبیعت و کائنات بدون موجودیت انسان ، مفهومی ندارند، لذا مجموع عناصرطبیعی و سماوی نمایانگرتجلی نورالهی وموجودیت بشری است ودرغیروجود انسان ، همه مکدرو بی نور می باشند.

جهان غیرازتجلی های ما نیست که بی ماجلوه ی نور وصدا نیست

(اقبال ، :۱۶۴)

پس انسان را مقامی است برترو فوق موجودات دیگر، لذا با درک این ویژگی، شاعرتوصیه بدان دارد که دل ها را باید راضی داشت و اخوت و برادری را ارج گذاشت . همچنانکه در بیت ذیل می بینیم:

تا اخوت را مقام اندر دلست بیخ او دردل نه درآب وگلست
(اقبال: ۳۰۵)

طبایع و خصلت ها ی نوع بشر را متفاوت است . از این جاست که عملکرد اونیز گونه های مختلف دارد. دسته ای جانب نیکی می شتابند و گروهی هم به پهنای بدی می خزند . علامه اقبال ضمن مباحث مختلف ویژگی هایی نیک وبد انسانی را برشمرده پاداش نیک و پادافراه بدی را نزدخدا(ج) و مخلوقش برملا ساخته است . شاعرمخاطب کلامش را به خوبی تشویق وازکردار ناهنجار برحذر می دارد، اقبال آرزومند است که محبت و دوستی بر قلب ها حکومت نماید و انسان همه در گروآن قرار داشته باشند:

حرف بد را بر لب آوردن خطاست کافرومومن همه خلق خداست
آدمی از ربط و ضبط تن به تن برطریق دوستی گامی بزن

ازآنجایی که اقبال ، خود فیلسوف و اندیشمند بزرگی بود وازدین مقدس اسلام ، معلومات وسیعی داشت ، لذا طینت مسلمین را بیشتر ازسایرطریقه ها به ستایش گرفته است . او خوب می دانست که اسلام دین عطوفت و مهربانی بوده ، پیروانش هم با این صفات ، متصف اند . حرف های شاعرنیز دراین راستا قابل دقت و شنیدنی است
:

فطرت مسلم سرا پا شفقت است درجهان دست و زبانش رحمت است
طینت پاک مسلمان گوهراست آب و تابش از یم پیغمبراست
(اقبال،۱۳۷۶ : ۹۰-۸۹)

او بسان همه راستکاران نیک اندیشان و بندگان مخلص مشوق دوستی ومحبت می باشد. شاعرمعتقد بدان است که این ویژگی را نباید صرف به دوستان روا داشت ، بلکه دشمن را نیزگرامی داشت ، زیراخواه ناخواه روزی عاید مفادی نسبت به تو خواهد گردید. سخنان مولانا اقبال دراین راستا، ما رابه یاد حافظ آن مبلغ و شیخ بزرگوار می اندازد، که سروده بود:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است   با دوستان مروت ، بادشمنان مدارا

(حافظ : ۱۵)

وحالا از اقبال بشنویم:

راست می گویم عدو هم یار تست   هستی او رونق بازارتست

کشت انسان را عدو باشد سحاب   ممکناتش را بر انگیزد زخواب

(اقبال، ۱۳۷۶ :۳۸)

تفیرش را بشنویم:

گروهی را گروهی کمین است   خدایش یاراگر کارش چنین است

(همان: ۱۷۳)

مرا درعصر بی سوز آفریدند   به خاکم جان پرشوری دمیدند

چونخ برگردن من زندگانی   تو گویی بر سردارم کشیدند

(همان: ۴۴۹)

اگر به جای کلیات بزرگ اقبال ، صرف این یک بیت از او باقی می ماند، آن هم کافی بود که اخلاقش را معترف به سجایای نیکو منش انسانی او گرداند:

سروری دردین ما خدمتگری است   عدل فاروقی وفقرحیدری است

(همان: ۱۹۱)

وحدت ملی ، یکی از صفات بارز و نشانه ی بزرگی است از تعاون وهمیاری جامعه ، علامه اقبال نه تنها برروند وحدت ملی تأکید می ورزد ، بلکه خواهان یگانگی

منطقه وحتی جهان اسلام بوده است . وی نفاق وچند دستگی راعامل بدبختی اجتماعی و بشری می داند، زیرا نتیجه این کار همانا شکست و درماندگی می باشد، خطاب او بیشترمتوجه شرق وشرقیان است به این سخنانش گوش فرا می دهیم:

فرد راربط جماعت رحمت است — جوهراو را کمال از ملت است
تاتوانی با جماعت یارباش — رونق هنگامه ی احرار باش
حرز جان کن گفته ی خیرالبشر — هست شیطان ازجماعت دورتر

(همان: ۵۹- ۵۸)

دروحدت و یگانگی ، نصرت و بهروزی نهفته است . اگردرجامعه یا کشوری، وحدت حکمفرما نباشد، خداوند(ج) نیزازآن ملت بیزاراست . بخصوص آن ملتی که ازخویش بریده و به دامن غیر آویخته ، شایسته ی نگونساری و بدروزی می باشد. حرف های شاعر نیزهمین هاست که گفته شد:

خدا آن ملتی را سروری داد — که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سروکاری ندارد — که دهقانش برای دیگران کشت

(همان : ۴۵۵)

منت پذیران خوان غیر، دایماً زبون وبیچاره اند ، پس وای براین چنین گداها ، که نه آبی دارند و نه آبرویی :

وای برمنت پذیر خوان غیر — گردش خم گشته ی احسان غیر

(همان: ۱۹)

بادرنظرداشتن نکات فوق ، شاعرپای مثلی را به میان کشیده ، یادی ازقوم حضرت موسی (ع) می نماید. هدف ازیادکرداین موضوع ، درواقع هشداری است به جمعیت مسلمانان امروزی ، که وحدت و اتفاق را ازدست ندهند وازعملکرد قوم حضرت موسی علیه السلام درس عبرت هم بیاموزند.

عبرت ای مسلم روشن ضمیر — ازمآل امت موسی بگیر

داد چون آن قوم مرکز را زدست | رشته ی جمعیت ملت شکست
درجهان جان امم جمعیت است | درنگرسر حرم جمعیت است

(همان: ۹۲)

علامه اقبال ، صفات و ممیزات وحدت را ، که بس فراوان است ، چنین خلاصه نموده :

اسود ازتوحید احمر می شود | خویش فاروق و ابوذرمی شود
قوم را اندیشه ها باید یکی | درضمیرش مدعا باید یکی
جذ به باید در سرشت او یکی | هم عیارخوب وزشت اویکی

(همان: ۶۳)

نکته ی دیگری که درکلام اقبال بازتاب گسترده و خوبی دارد، همانا مسأله ی حریت و آزادی می باشد. آزادی به ذات خود یک ودیعه ی الهی است ، که همه موجودات باید از آن بهرور باشند. سخنوران ، اندیشمندان و فعالین اجتماعی درباب مزایای آن قلمفرسایی ها کرده اند، که از آن میان یکی هم علامه ی شرق یعنی اقبال لاهوری را می توان نشانی کرد. اقبال پیرامون اصطلاح ومفهوم آزادی و آزاد منشی ابیات متعددی ساخته است . او محکومتیت و محرومیت از آزادی را بدتر ازهربلا و مصیبت گفته ، تمثیل ذیل شاعر نمایانگر خوبی است از آزادی ، درمقایسه با عفریت سیاه و شوم محکومی:

شوره بوم ازنیش گژدم خارخار | موراو اژدرگزو عقرب شکار
صرصراو آتش دوزخ نژاد | زورق ابلیس را باد مراد
آتشی اندرهوا غلتیده یی | شعله یی درشعله یی پیچیده یی
درکنارش مارها اندرستیز | مارها با کفچه های زهرریز
شعله اش گیرنده چون کلب غفور | هولناک وزنده سوز و مرده نور
درچنین دشت بلا صدروزگار | خوشترازمحکومی یکدم شمار

(همان: ۱۸۰-۱۷۹)

همانگونــه کــه در بــالا یــادکردم ، ســخنوران در بــاب واژه ی آزادی ، اشعارآبداروزیبا ساخته اند، که ذکرهمه از حوصله ی این مقالات خارج اسـت ، حیـف می دانم که این قسمت شعراستاد بی تاب رانادیده بگذریم:

به سختی درسیه چال آرمــیدن به کنج تنگ زندان درخزیدن

زآب زندگانی دســـت شستن امیـــــدعافیت ازجان بریدن

ره سیلاب وزخاشـــاک بستن به مـــو کوه گرانی را کشیدن

خزف را گوهرشهـــوار کـردن به مژگان سنگ خارا را بریدن

به شستن بردن از زنگی سیاهی به فرق سر به لاش که دویدن

زسختی های چـرخ فته اندیش به زیـــرآسیا سنگی خــزیدن

نباشد آن قدرها سخت و مشکل که خود را زیردست غیردیدن

حقیقت مسلمی است که چون آزادی درخطه ای نباشد ، جـایش را بردگـی و محکومیت اشغال می کند. دراین چنـین یـک حالـت سـلب آزادی مطـرح اسـت ، کـه درنتیجه ی آن حتی کرامت انسانی پایمال می گردد. زنده ها به مردگـان متحـرک مبـدل می شوند. ذوق نابود می گردد و از همین قبیل ها ، اینک تصویر روشـنی را کـه علامـه اقبال ارایه داشته به تماشا می نشینم.

از غلامی دل بمیرد در بدن ازغلامـــی روح گردد بارتن

ازغلامی بـزم ملت فرد فرد این و آن با این و آن اندرنبرد

(همان: ۱۷۹)

هیچ هوشمندی ، اسیردام غلامی نمـی شـود، اگرچـه تارهـای ایـن دام حریـرو سـخت فریبنده هم باشد:

طایردانا نمی گردد اســـــیر گرچه باشد دامی ازتـار حریر

(همان: ۱۸۴)

این تمثیل دیگرشاعرکه درباب بندگی داده شده ، نیرخواندنی است :

مرگ ها انـــدرفنون بنده گی — من چه گویم ازفسون بنده گی
نعمــه ی اوخالی ازتارحیات — همچوسیل افتد به دیوارحیات
چودل اوتیره سیـــمای غـلام — پست چون طبعش نواهای غلام
ازدل افـــسرده ی اوسوزرفت — ذوق فـردا، لذات امروز رفت
ازنـــی اوآشـــکار راز او — مرگ یک شهراست انـدرسازاو
ناتوان وزار مـی سازد تـــرا — ازجهان بیـزار مـی سازد ترا
الحذراین نغـمه ی موت است وبس — نیستی درکسوت صوت است وبس

(همان: ۱۸۰)

علامه اقبال ، تبعیض وتعصب را سخت نکوهش نموده، تعـصب بـه هررنـگ، شـکل و شیوه ای که باشد نزد وی منفور است؛ چرا که این خود در حقیقت دردی است لاعلاج و نمایانگربی خردی شخص :

برنسب نازان شـدن نادانی است — حکـم او اندرتن وتـن فانی است

(همان: ۶۳)

فخرکردن به نسب ، رنگ نژاد، قوم ، ملیت ، منطقـه ، زبـان و امثـال اینهـا ، بـت هـای زراندوداند که در ظاهر امر برای کوتاه بینان و کم مایه ها زیبا جلوه می نماینـد، امـا در واقع این آمال بیهوده ، پوچ وویرانگر، آرزوهـای انـسانی بـوده ودرقبـال آن ، خـصلت آدمیت ازمیان می رود :

باز طرح آذری انداخته اســت — تــازه ترپروردگاری ساخته است
کاید ازخون ریـختن اندرطرب — نام اورنگ است وهم ملک ونسب
آدمیت کشته شـد چون گوسفند — پیش پای این بـــت نا ارجمند

(همان: ۹۵)

اوسپاه اسلام را تحت یک لوا می نگرد. رجحـان نـسب را برحـسب نفـی کـرده، بلکـه همچون سخنگوی برادری و برابری ،حرف هایش را بـه دورتـرین نقطـه مـی رسـانید.

خطاب کردن های شاعردراین همراه است با صداقت، صـراحت و عقیـده ی کامـل او بدین حرفهایش .

فارغ از باب وام و اعمـام بـــاش　　همچوسلمان زاده ی اسلام باش
ملت ماشـــأن ابراهیمی اســـت　　شهد ما ایمان ابراهیـــمی است
گرنسب راجزوملت کـــرده یی　　رخـــنه درکار اخوت کرده یی

وبازبه این شعردیگرش دقت کنید، که به عنوان سـخن سـالاربزرگی ، بـا سـلاح منطـق درنبرد تبعیض می رود وآن را به مسخره می گیـرد ، چـرا کـه عامـل تعـصب نـزد وی کودگی بیش نیست :

توای کودک منش خود را ادب کن　　مسلمان زاده یـی ترک نسب کن
به رنگ احمرو خون و رگو پوست　　عرب نازداگـــر؛ ترک عرب کن

(همان: ۲۰۳)

نیست ازروم وعـــرب پیوند ما　　نیســـت پابند نسب پیوند ماه
دل به محبوب حجازی بسته ایم　　زین جهت با یگدیگرپیوسته ایم

(همان: ۱۱۰)

تصورم چنان است که اقبال ازاین بیت و سایرسخنان مولای بلخ فراوان الهام گرفته است.

سخت گیری وتعصب خامی است　　تـــاجنینی کارخون آشامی است

(مولوی بلخی)

وبرداشت های اقبال را ازدرخت پرباراندیشه های مولوی بلخی می نگریم که جالب است:

خویشتن راترک وافغان خوانده یی　　وای بـــرتوآنچه بودی مانده یی
وارهان نامیـــده را از نـــام ها　　سازباخـــم درگذر از جـــامها
ای که تو رسوای نام افتاده یـــی　　ازدرخت خویش خام افتاده یی

واین دورباعی دیگراقبال که مشهور وخواندنی است :　　(همان: ۱۰۵)

هنوزازبند آب وگل نـــرستی　　تو گـــویی رومی و افغانیم من

مـــن اول آدم بی رنگ و بویم — از آن پس هندی و تورانیم من

(همان: ۲۱۳)

نه افغانیـــــم ونی ترک و تتاریم — چمـن زادیم وازیک شاخساریم

تمیـــز رنگ وبوبرما حرام است — که ما پرورده ی یک نوبهاریم

(همان: ۲۰۳)

تبعیض و تعصب آنچه را در پی دارد، همانا کبرونخوت می باشد ، که این هم دست کم از آن نیست. تکبر، منشأ شیطنت دارد و از نتیجه اش همه آگاهند و آن اینکـه باعث رانده شدن عزازیل از بارگاه خداوندی شد.کبرو خودخواهی از"من" گفتن تغذیـه می گردد و جایگاهش زندان لعنت الهی است:

تکبرعــزازیل را خــوار کرد — به زنـــدان لعنت گرفتـــارکرد

چون عزازیل درمقام "من" گفتن قرار گرفت وازامرالله (ج) سرباززد ، آدم (ع) را سجده نبـرد. وی دراین اندیشه بود که من ازنور وآدم موجودی است خاکی . لذا او را سزاوار عبادت کـردن نپنداشت. علامه اقبال تمثیلی دارد، که درآن شیطان وتکبراو را مجسم می سازد.

نوری نادان نیم، سجده به آدم برم — او به نهاد است خاک من به نژاد آذرم

(همان: ۲۱۵)

خود برترنگری پایه های انسانیت را لرزان می گردانـد، رهـایی از سـرپنجه ی این هیولای نامیمون ، درواقع گریز ازشرنفس اماره است. علامه اقبال بارها خواننـده ی کلامش را به ترک این خصلت تشویق و ترغیب نموده است . او می گوید انـسان بایـد همچون سبزه باشد تا ازخاک هربار، تازه ونوسرزند وحیاتش رنگ جاویدانه داشته باشد . این درصورتی امکان پذیراست که خودخواهی را دروجود ذبح کنیم :

ای که می نازی به ذبح گوسفـند — ذبح کن خود را که باشـــی ارجمند

زنده گی را می کند تا پایـــدار — جـــبرو قهــروانتقــام و اقـتدار

سبزه پامال است وروید باربــار — خواب مرگ از دیده شـــوید باربار

(همان: ۲۲)

همچنان شاعردیگرنیزعین موضوع را چنین پرورانیده است:

افتاده گی آموزاگرطالب فیضی　　هرگزنخورد آب زمینی که بلنداست

(فیضی)

این تصایح علامه اقبال همچون نوشـدارویی اسـت درجهـت دفـع خـودبینی وسـتایش ازخود:

خاک گشتن مذهب پروانه گی است　　خـاک را دراب شـوکه ایـن مردانـه گـی است

درگل خـــود آدمــــی تعمیرکن　　آدمــی را عالـــمی تعمـــــیرکن

(همان: ۳۵)

یکی از صفات برازنده ی علامه اقبال که از خلال کلامش خواننـده را جانـب خود می کشاند، همانا علوهمت شاعراست . همانگونـه کـه معلـوم گردیـده اوهرگـزاز خوان دیگران لقمه نچیده وباراحسان کسی رابدوش نبرده ، نزد کسان و ناکـسان دسـت دراز نکرده است، از این رو مفاخره هایی که در ابیاتش جلوه می کننـد ، همـه مـصداق سخن ماست . این موضوعی است که نه تنها اقبال خود بدان اشارت هـایی دارد. بلکـه معاصرین شاعرو سایر نویسنده ها نیزاز یادکرد نان فوق چشم پوشی نتوانسته اند . پـس این مفاخره های وی را بنگریم که چه خوش گفته است.

باراحســـان برنتابد گـــــــردنم　　درگلستان غنـــچه گردد دامنم

سخت کوشم مثل خنجردرجـــهان　　آبخود می گیرم از نسـگ گران

پرده ی رنگم ، شمـــــیمی نیستم　　صیدهرمــــوج نیسمی نیستم

درشـــــرارآبــــاد هستی اخگرم　　خلعـــتی بخشد مرا خاکسرتم

(همان: ۵۶)

این جهان و جهانیان را از دریچه ی چشم دیگـران بـه نظـاره نگرفتـه . بلکـه دیدگاهش وابسته ی دل و دماغ خودش می باشد. استقرارفکری شاعررا درایـن بیـت او

به نظاره می گیریم، که درواقع راه و رسم اجتماعی و استغنا را به دیگران گوشزد می کند:

نکردم از کسی در یوزه ی چشم جهان را جز به چشم خود ندیدم

(همان: ۲۰۶)

اقبال را عمدتاً توصیه برین است که انسان باید متکی به خود باشد، دربرابرمصایب وحوادث و جریان های اجتماعی و طبیعی چون بید به لرزه نیفتد، بلکه همچون مروارید دردل دریای حوادث ودر قلب صدف آرام گیرد:

گربه خودمحکم شوی سیل بلا انگیز چیست مثل گوهردر دل دریا نشستن می توان

(همان: ۲۴۹)

این شاعرسدره نشین، جایگاه انسان را بس بلند می داند، تن به پستی در دادن و به جستجوی دانه یی قبول خواری و خاکساری را مایه ی ذلت می شمارد. مخاطب کلامش را توصیه به داشتن صفات شاهینی می نماید، زیرا این از ویژگی های خصلت برتراوست.

قبای زنده گانی چاک تا کی چو موران آشیان درخاک تاکی

به پروازآی و شاهینی بیاموز تلاش دانه درخاشاک تا کی

(همان: ۲۱۱)

دون همتی و قبول مقداری ، باعث ایجاد عقب گرایی ها ، خود کمتربینی و سایرکاستی ها دروجودانسان می گردد. پس درهمه کارها باید همت را یارو یاور خود ساخت و در چنین حالت می توان از سنگ آب بیرون آورد و درغیرآن به گفته ی اقبال همچون حیوان صرف با یک مسؤولیت باقی می ماند ، آن هم خوردو نوش است و بس. دراین حالت زنده گانی را چه سودی در پیش خواهد بود:

صدمرض پیدا شد از بی همتی کوته دستی ، بیدلی ، دون فطرتی

سنگ ره آبست اگر همت قویست سیل را پست و بلند جاده چیست

مثل حیوان خورد و آسودن چه سود گربه خود محکم نه یی بودن چه سود

(همان: ٣٨)

شاعربه همت والای کسانی مباهات می نماید که از تشگی در تهٔ آفتاب سوزان قرار داشته ، مگرجرعه آبی را حتی از خضرنمی طلبند . یعنی مرگ را برطمع پیجلبار جحیت می دهد . او غیرت مردانه را که صفت بارز ملل شرق است تأکید نموده ، به بانگ رسا می گوید که :

ای خنگ آن تشنه کاندر آفتاب می نخواهد ازخضریک جام آب

چون حباب از غیرت مردانه باش هم به بحراندرنگون پیمانه باش

(همان: ١٩)

نتیجه

از آنجایی که اقبال خود فیلسوف و اندیشمند بزرگی بود و از دین مقدس اسلام معلومات وسیعی داشت، لذا طینت مسلمین را بیشتر از سایر طریقه ها می شنود زیرا می دانست که اسلام دین عطوفت و مهربانی است و توصیه به انساندوستی، محبت، پرهیز از جفا، وحدت ملی، کسب سجایای انسانی، حویت و آزادگی، پرهیز از بندگی، پرهیز از تبعیض و تعصب و افتخارات ملی و نژادی کرده است.

منابع

اقبال لاهوری، محمد (١٣٧۶) **کلیات اشعار اقبال لاهوری**، تصحیح احمد سروش، چاپ هفتم، انتشارات سنایی.

فرشته محجوب

مربی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور نایین

قاعده افزایی در اشعار اقبال لاهوری

چکیده

قاعده افزایی یکی از شیوه های آشنایی زدایی در مکتب فرمالیسم روس است. در این شگرد قواعدی بر قواعد زبان معیار افزوده شده که موجب برجسته سازی در متن ادبی می گردد. برجسته سازی را به دو شکل انحراف از قواعد حاکم بر زبان (هنجارگریزی) و افزون کردن قواعدی بر قواعد حاکم بر زمان (قاعده افزایی) امکان پذیر می دانند. یاکوبسن معتقد است که فرایند افزایی چیزی جز توازن در وسیعترین مفهوم خود نیست و این توازن از طریق تکرار کلامی حاصل می آید که صناعات آن از ماهیتی یکسان برخوردار نیستند به همین دلیل گونه های توازن را می بایست در سطوح تحلیلی متفاوتی بررسی کرد. برای توصیف انواع توازن به سه سطح تحلیل آوایی ، واژگانی و نحوی نیاز است.

اقبال در بیشتر اشعار خود دست به قاعده افزایی زده است . این پژوهش برآن است که قاعده افزایی را در اشعار اقبال وبه ویژه درغزل های اوکه درقالب سبک عراقی است و به عنوان یکی از شیوه های آشنایی زدایی در سه سطح تحلیل آوایی، واژگانی و نحوی مورد بررسی قرار دهد تا گوشه هایی از زیبایی و برجستگی اشعار این شاعر واندیشمند شهیر از این رهگذر بر ما آشکار گردد.

واژگان کلیدی: آشنایی زدایی ، تکرار کلامی، توازن، قاعده افزایی.

قاعده افزایی در اشعار اقبال

آفرینش زیبایی در ادبیات در فرآیند پیچیده ای صورت می گیرد. نخستین پیش شرط آفرینش زیبایی وجود ذهن خلاق است. ذهن خلاق، ذهنی است که قدرت

آفرینش ساختارهای هنری را دارد. چنین ذهنی از موادی ساده و در دسترس مثل چند واژه، شعری می سازد که عواطف را برمی انگیزد. ذهن خلاق با عناصری که ماهیت زیبایی را در ادبیات می سازند، تلفیق می شود. این عناصر که از پیش تعریف شده هستند، نشان می دهند که در آفرینش زیبایی، تنها به کارگیری احساسات و عواطف کاری از پیش نمی برد، بلکه کنش منطقی ترکیب است که این احساسات را در قالب ساختارهای هنری سازمان می دهد. در ادبیات سه عنصر است که به کارگیری آنها ماهیت زیبایی را می سازد. در حقیقت این سه عنصر در پیوند با هم و جزیی از تخیل به مفهوم عام هستند:

- زبان با کارکرد عاطفی
- تخیل هنری
- تصویرهای ذهنی خلاق

برای ساخت چنین زبانی، به کارگیری عنصر تخیل الزامی است. تخیل به زبان تازگی می بخشد و ذهن را وادار به واکنش عاطفی می کند. ویژگی اصلی تخیل این است که با جدا سازی و تفکیک و ترکیب ذهنی عناصر واقعیت، واقعیت جدیدی می سازد که برای مخاطبان دنیای هنر، تازه و بدیع است تخیل در زبان ادبی، هم در شکل و هم در محتوای اثر تأثیر می گذارد. ساخت یک شکل نو در اثر ادبی همان قدر اهمیت دارد که محتوای نو. چون تخیل خاص فرد است و ویژگی های شخصی را که تخیل کرده است، در خود دارد، به زبان ادبی فردیت می بخشد. این عامل سبب پیدایش سبک و اسلوب ادبی است. بدون تخیل هنری سبک و اسلوبی هم وجود نمی داشت» (ساسانی، ۱۳۷۸ :۸۴). ترکیب های جدید چه از نظر معنایی (تکثیر معنا) و چه از لحاظ شکلی خلق جدیدی از زبان را به وجود می آورند و آن را بهبود می بخشند؛ این ترکیبات جدید زبان را از حالت تکرار خارج می کنند. با این کار زبان برجسته می شود و انسان مجبور می گردد به این تولید جدید توجه نماید و به آن فکر کند. در واقع، زبان در دل خود دارای دو عنصر ابهام و ایهام است و این بیشتر از ذات عاطفی زبان

است. البته این ابهام و ایهام به لطف شگردهای ادبی میسر است که به لطف ترکیبات جدید حاصل می شود.

مقدمه

صورتگرایان روس ادبیات را نوعی کاربرد ویژه‌ی زبان می دانند که شاعر با انحراف از «زبان هنجار» سبب می شود که خواننده‌ی اثر به گونه ای دیگر دنیا را ببیند. صورتگرایان در پی آنند که شاعر سخن خود را «چگونه» بیان می کند؛ آنها به این که شاعر در اثر خود « چه » گفته است و «چرا» این را گفته است اصلاً علاقه ای ندارند. در حقیقت این کاربرد متمایز زبان است که شعر را پدید می آورد و نه موضوع یا مضمون خاصی که در اثر تجسم یافته است. صورتگرایان بر این نکته پا می فشارند که واژگان، شعر را می سازند و نه موضوعات شاعرانه» (دزفولیان،۱۳۸۴ : ۴۴).

با الهام گرفتن از نظریه های یاکوبسن، مجمع زبان شناسی پراگ نظریه‌ی پیوند بین زبان عادی و زبان ادبی را ارائه کرد. با این عمل، نقش ارتباطی زبان از نقش ادبی آن جدا می شود. براساس این نظریه نقش ارتباطی زبان، نقشی است که زبان خودکار و روزمره آن را به عهده می گیرد. « در این نوع، زبان تنها متوجه مدلول است؛ اما نقش شعری زبان به سوی نشانه ها، دال و اهمیت خاص آن گرایش دارد و خود پیام، ارزش ندارد» (علوی مقدم، ۱۳۷۷ : ۱۱). در واقع، « صورتگرایان اساساً به ساختار ادبیات می پرداختند: به تشخیص، تفکیک و توصیف عینی ویژگی منحصر به فرد ادبیات و کاربرد ابزارهای "واجی" [phonemic] در اثر ادبی و نه محتوای "آوایی" [phonetic] آن، "پیام آن"، "خاستگاه"آن، "تاریخچه اش" یا زمینه های اجتماعی زندگی نامه ای یا روان شناختی اش. به اعتقاد آنان هنر مستقل است؛ پدیده ای همیشگی و خود پوست؛ نظامی است بسته و قائم به ذات» (دزفولیان به نقل ازسجودی، ۱۳۸۴ : ۴۴).

ادبیات با صورت های زبانی تجلی می یابد. به همین دلیل منتقد صورتگرا تمام توجه خودرا روی صورت های زبانی متمرکز می کند، و ما هم همچون صورتگرایان توجه خود را معطوف به صورت های زبان می کنیم، تا بتوانیم راهکاری برای بهبود زبان ارائه دهیم. چگونگی کارکرد زبان ادبی یا به عبارتی فنون و صناعات زبانی که در ادبیات به کار می رود و آن را از زبان روزمره متمایز می کند، در کانون توجه صورتگرایان قرار گرفت. صورتگرایان بر این باور هستند که واژگان شعر را درست می کنند و نه موضوعات شاعرانه.

باور به نقش ادبی زبان در دیدگاه های اشکولفسکی (shklovsky) و تنی چند از صورتگرایان چک ریشه دارد. صورتگرایان دو فرایند زبانی را از یکدیگر جدا می سازند: ۱- فرایند خود کارشدگی ۲- فرایند برجسته سازی، فرآیند خودکارشدگی زبان استفاده از عناصر زبان است به نوعی که برای بیان موضوعی به کار گرفته شود. در این فرایند شیوه و چگونگی بیان مد نظر نیست. فرآیند برجسته سازی زمانی صورت می گیرد که زبان از حالت متعارف خود خارج می شود و در مقابل فرآیند خودکارشدگی زبان قرار می گیرد. در این فرایند شیوه‌ی بیان از اهمیت خاصی برخوردار است. موکارفسکی (Mukarovsky) بر این باور است که « زبان شعر از نهایت برجسته سازی برخوردار است. وی برجسته سازی را انحراف از مؤلفه های هنجار زبان می داند [...]. موکارفسکی با گسترش دیدگاه هاوانک به این نتیجه می رسد که زبان ادب نه برای ایجاد ارتباط، بلکه برای ارجاع به خود به کار می رود و این همان دیدگاهی است که یاکوبسن نیز به دست می دهد و زبان را آن زمان دارای نقش ادبی می داند که توجه پیام به سوی خود پیام باشد» (صفوی۱۳۷۳: ۳۴). پس برجسته سازی در به وجود آمدن زبان ادب نقش بسزایی دارد. اما پرسش این است که برجسته سازی چگونه صورت می گیرد؟ لیچ دو گونه از برجسته سازی را ممکن می داند: ۱- انحراف از قواعد حاکم بر زبان خودکار ۲- قاعده افزایی (صفوی،۱۳۷۳: ۴۰). البته شفیعی کدکنی انواع برجسته سازی را به دو گروه موسیقایی و زبانی تقسیم می کند. «

وی گروه موسیقایی را مجموعه‌ی عواملی می داند که زبان ادبی را از زبان هنجار به کمک آهنگ و توازن ممتاز می سازد و در این مورد عواملی چون وزن، قافیه، ردیف وهماهنگی های آوایی را به دست می دهد. به اعتقاد او، گروه زبانی مجموعه‌ی عواملی است که به اعتبار تمایز نفس واژگان در نظام جملات می تواند موجب برجسته سازی شود. او در این مورد عواملی چون استعاره، مجاز، ایجاز و جز آن را بر می شمارد» (صفوی ،۱۳۷۳: ۴۰).

نظریه هایی که در تعریف هنر و زیبایی بیان کرده اند، در مجموع بر دو نوعند: یکی ذهنی (درونی) و دیگری عینی (بیرونی). صاحبان نظریه های ذهنی معتقدند که زیبایی چیزی نیست که در عالم خارج وجود داشته باشد، و بتوان آن را با شرایط و موازین معینی تعریف کرد، بلکه کیفیتی است که ذهن انسان در برابر محسوسات از خود ایجاد می کند، یا به قول کروچه « زیبایی چیزی نیست جز متعین شدن تصور که ان همان بیان است» (کروچه، ۱۳۵۰: ۱۰۵).

از طرف دیگر صاحبان نظریه های عینی اعتقاد دارند که زیبایی یکی از صفات عینی موجودات است، و ذهن انسان به کمک قواعد و اصول معینی آن را درک می کند، همانطور که معلومات دیگر را هم بر حسب قوانین مربوط، به ادراک در می آورد.(کروچه، ۱۳۵۰ :۷).

اریک نیوتن درباره‌ی معنی زیبایی می نویسد: این قیاس که بگویم: « چیزی که دیدارش خوشایند است، زیباست،؛ این چیزی را که من می نگرم خوشایند من است، پس آن زیباست » (نیوتن،۱۳۴۳: ۲۳) عیبی بزرگ دارد که از نظر هیچ منطق دانی پوشیده نمی ماند. چقدر رضایت بخش تر بود اگر می گفتیم: « زیبایی عبارتست از یک حالت ایکس ریاضی، یا مجهولیت. در این شی ء عیاری غیر عادی از مجهولیت وجود دارد، پس این شی ء به طرزی غیر عادی زیباست». (نیوتن: ۲۳) البته حذف اول شخص مفرد در استدلال دوم، آن را از لحاظ علم منطق بی عیب ساخته، لیکن هم چنین آن را غیر قابل استفاده نیز نموده است، زیرا هیچ دستگاهی برای سنجش آن عامل

مجهولیت وجود ندارد. استدلال نخستین به سبب آنکه متکی به اول شخص مفرد است از اعتبار می افتد؛ زیرا خاصیتی را که می خواهد تعریف کند وابسته به شخص ادراک کننده می سازد، نه به چیز ادراک شده. تنها نتیجه ای که به دست می آید این است که بگوییم: « پس از آن چیزی برای من زیباست » (نیوتن: ۲۳).

همانگونه که مشاهده می شود، تعریف واحد و جامع و کاملی برای « زیبایی » نداریم؛ بنابراین سخن زیبا را هم نمی توان در چهارچوب یک یا چند قاعده‌ی خاص و معین تعریف کرد. آنچه به نظر می رسد این است که کلام زیبا، کلامی است که به دل بنشیند و در خاطر بماند. سخن – اعم از شعر یا نثر – آنگاه که دلنشین باشد، زیباست. اما پیداست که این دلنشینی و دلنشانی سخن در گرو رام بودن اسب توسن در دست گوینده است؛ که حاصل آن انتخاب هنری و ذوقی کلمات در محور همنشینی واژه ها است.

با بررسی اشعار اقبال لاهوری، این بزرگ مرد پارسی سرا به ویژگی های سبکی وشیوه های بیان هنرمندانه ای در اشعار او می توان دست یافت. او با انتخاب کلمات مناسب و گزینش استادانه در انتخاب واژگان و آوردن آرایه های ادبی کلام خود را زیبا و ذوق و استعداد خود را به نمایش گذاشته است.کلام اومنطبق براصول تعریف شده ی زیبایی شناسی است وبدین لحاظ درااذهان وخاطره هاجاویدوماندگارگردیده است ازجمله هنرپردازی های او استفاده ازفرایندقاعده افزایی است.

۱- فرایند قاعده افزایی

همانگونه که غالب زبان شناسان می گویند : « برجسته سازی ادبی به دو شکل امکان پذیر است: نخست آنکه نسبت به قواعد حاکم بر زبان خودکار (عادی و غیر ادبی) انحراف هنری صورت پذیرد؛ که این را هنجار گزینی می نامند و دوم آنکه قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان خودکار افزوده شود.به این ترتیب، برجسته سازی از طریق دو شیوه‌ی هنجار گریزی و قاعده افزایی تجلی خواهد یافت ». (صفوی ۱۳۷۳:

۴۳). برای مثال، در این عبارت گلستان سعدی: « معلم کتابی دیدم در دیار مغرب، ترشرویی تلخ گفتار، بدخوی مردم آزار، گدا طبع ناپرهیزگار ...» یک نمونهٔ منثور است که از طریق قاعده افزایی بر برونه‌ی زبان، ویژگی نظم را به دست آورده است و بدین سبب این آمیزه‌ی هنری را به اصطلاح سنتی « نثر مسجع» می نامند. (صفوی ۱۳۷۳،: ۶۲).یا برای مثال در بیت زیر:

زبانش توان ستایش نداشت روانش گمان نیایش نداشت

برجسته سازی صرفاً از طریق قاعده افزایی صورت می گیرد. یعنی « شاعر جدا از تکرار هجایی برای دست یابی به وزن، با به کارگیری جفت واژه های زبان / روان، توان / گمان و ستایش / نیایش نوعی توازن دوم به وجود آورده است که در اصطلاح سنتی ترصیع نامیده می شود. توازن سوم از طریق تکرار واژه ی «نداشت»به وجود می آید. بنابراین سه گونه قاعده افزایی یعنی وزن، ترصیع و ردیف در بیت مذکور مشهود است.» (همان: ۵۵) به عبارت ساده تر و به طور خلاصه می توان گفت قاعده افزایی یعنی آفرینش کلمات و ترکیبات در ساختاری نو و بدیع و همچنین معانی تازه ای که به زبان هنجار و عادی افزوده می شود.

قاعده افزایی و انواع آن در شعر اقبال لاهوری

۱-۱قاعده افزایی در هنجارهای دستوری

چنانچه گفته شد گاه فرا هنجاری واژگانی بر اثر فرایند « افزایش» شکل می گیرد. افزایش، فرایندی است که طی آن یک عنصر زبانی بدون آنکه نیازی به وجود آن باشد به واژه افزوده می شود و یا در مواردی به حکم ساختار طبیعی کلام آن چیزی که باید حذف نمی شود؛ مثلاً اگر در زبان عادی و هنجار بخواهیم فعل « امر» را به «نهی» تبدیل کنیم، ابتدا جزء پیشین فعل را حذف می کنیم و سپس نشانه نهی « مَـ» را به آن می افزاییم که در نتیجه فعلی مانند «برو» به «مرو» تبدیل می شود. حال اگر در شعر، جزء پیشین فعل حذف نشود و فعل نهی را همراهی کند، در فعل امر نوعی فراهنجاری واژگانی براساس قاعدهٔ افزایش شکل می گیرد.(علوی مقدم ،۱۳۸۱: ۹۵) مانند:

خونم **بمـریز** زانکه بس زود　　　من بی تو بسی به خون بگــــردم

(عطار:؟)

در بسیاری از ابیات وزین اقبال نیز این ویژگی دیده می شود یعنی به جای آنکه شاعر از واژگانی با سبک و سیاق متعارف زبان پیروی کند با حذف یا اضافه، واژه ای نو آفریده است: مانند ناروان به جای ناروا و اضافه کردن یک حرف

چه شود اگر خرامی به سرای کاروانی　　　که متاع **ناروانش** الکی است پاره پاره

(۸ / ۶۹)

و یا استفاده از ترکیب پریده رنگ به جای پریده رنگی:

دگر به شاخ گل آویز و آب و نم درکش　　　**پریده رنگ** زباد صبا چه می جویی

(اقبال،۱۳۵۹:۷۴).

نیزاستفاده از ی مصدری در واژه ی انتظاری به جای انتظار مانند:

که تا رحمتـــــش آدمـــی زادگان را　　　رها ســــــازد و از محنت **انتظاری**

(همان:۸۳).

به کار بردن مضارع التزامی به جای اخباری مانند نمونه های زیر:

جهانـــی که بخـــــشند دیگر نگیرند　　　آدم **بمـیرد** از بــــــی یقیـــن

(همان:۷۶)

کافری را پخته تر **سازد** شکست سومنات　　　گرمی بتخانه بی هنگامه ی محمودنی

(همان)

۲-۱ قاعده افزایی آوایی

همان طور که پیش از این گذشت قاعده افزایی یعنی بر قواعد زبان عادی و هنجار، قواعدی افزوده شود؛ مثلاً در این بیتِ حافظ:

کشتی شکستگانیم ای باد شُرطه!　　　برخیز باشد که باز بینیم دیدار آشنا را

(حافظ:؟)

تکرار صامت «ش» و «ر» در این بیت، صدای « شُر شُر» آب را به خواننده القا می کند. علاوه بر این، تکرار صامت «ش» و «ک» نوعی صدای شکستگی را در شعر می دمد؛ بدین ترتیب شاعر، نظامی موسیقایی در شعر ایجاد و قواعدی بر قواعد زبان هنجار اعمال کرده است. این نظم و توالی اصوات و آواها و تکرار صامتها و مصوّتها در شعر، طنین و آهنگی پدید می آورد، و نغمه ی حروف، بیانگر و القا کنندهٔ مفهوم و حالتی احساسی و عاطفی و معنایی خاص در شعر می شود (علوی مقدم ، ۱۳۸۱ :۱۰۱). حتی با بررسی مختصری در اشعار و بویژه غزلیات اقبال نیز می توان دریافت اشعار او به میزانی بسیار وسیع از این توازن آوایی در سطح واج بهره گرفته و او بدین وسیله کلام خود را خوش آهنگ کرده و به قواعد زبان هجاز قاعده ای موسیقایی افزوده است. مثال های زیر بیانگر بسامد بالای بعضی از حروف در غزلیات اوست:

آ: آفتاب و ماه و انجم می توان دادن ز دست   در بهای آن کف خاکی که دارای دل است
(اقبال،۱۳۵۹:۳۱)

آ: ای لاله ی صحرایی تنها نتوانی سوخت   این داغ جگر تا بی بر سینه ی آدم زن
(همان:۶۰)

ب: بهار، برگ پراکنده را به هم بربست   نگاه ماست که بر لاله رنگ و آب افزود
(همان:۳)

ت: بتان تازه تراشیده ای دریغ از تو   درون خویش نه کاویده ئی دریغ از تو
(همان:۶۷)

س: حپسان آداب محفل را نگه دارند و می سوزند

میرس از ما شهیدان نگاهی بر سر راهی
(همان:۷۷)

س:ای سکندر سلطنت نازک تر از جام جـــم است

یک جهان آئینه از سنـگی شکستن می توان

(همان:۶۱)

س: زنگاه ســرمه سایی بدل و جگر رسیدی

چه نگاه سرمه سایی دو نشاـــنه زد به تیری

(همان:۸۰)

ش: شعله در آغوش دارد عشق بی پروای من

برنخیزد یـــک شرار از حکـــمت نازای من

(همان :۶۰)

گ: دگر به شاخ گل آویز و آب و نم درکش

پریده رنگ ز باد صبا چه می جویی

(همان: ۷۴)

گ وج : نگردد زندگانی خسته از کار جهان گیری

جهانی در گره بستم جهان دیگری پیش است

(همان:۵۳)

م: ماراز مقام ما خـــبر کـــن   مائـــیم کـــــجا و تـــو کجـــایی

(همان:۷۹)

۳-۱ قاعده افزایی و تکرار واژه

گونه ای دیگر از قاعده افزایی در شعر تکرار در سطح واژگانی است که موجـب ایجـاد موسیقی می شود خواه این تکرارها منظم باشد یا غیر منظم. (بارانی،۱۳۸۲:؟) مانند:

به جـز با روی خـوبت عشق بازی   حـــرام است و حرام است و حرام است

(مولوی،۱۳۸۲: ۲۵)

بسامد تکرار وازگان در اشعار اقبال فراوان است مثال های زیر مؤید این امر است:

به **چشم** عشق نگر تا سراغ اوگیری   جهان به **چشم** خرد سیمیا و**نیرنگ** است

(اقبال،۱۳۵۹: ۱۴).

و یا بیت:

ز **عشق** درس عمل گیر و هرچه خواهی کن

که **عشق** جوهر هوش است و جان فرهنگ است

(همان:۱۴)

در بسیاری ابیات یک واژه چندین بار تکرار شده و در نتیجه قاعده افزایی گستردگی بیشتری یافته است.

رقیب خام سودا **مست** و عاشق **مست** و قاصد **مست**

که حرف دلبران دارای چندین محمل افتاده است

(همان:۲۷)

بی تو از خواب عدم دیده گشودن **نتوان**   بی تو بودن **نتوان** با تو نبودن **نتوان**

(همان:۶۰)

صد ناله ی شبگیری **صد** صبح سبا خیزی   **صد** آه شرر ریزی یک شعر دل آویزی

(همان:۷۲)

در مجموعه غزلیات اقبال به مواردی بر می خوریم که در کل شعر و بیت به بیت واژه تکرار شده و قاعده افزایی تکرار در تمام ابیات آن به چشم می خورد مانند غزلی با مصراع:

دل رهروان فریبی به کلام نیش داری   مگر این که لذت او نرسد به نوک خاری

چو نظر قرار گیرد به **نگار** خوبرویی   تپد آن زمان دل من پی خوبتر **نگاری**

ز شرر **ستاره** جویم **ز ستاره** آفتابی   سر منزلی ندارم که بمیرم از قراری

چو زباده ی **بهاری** قدحی کشیده خیزم   غزلی دگر سرایم به هوای **نو بهاری**

طلبم **نهایت** آن را که **نهایتی** ندارد   به نگاه نا شکیبی به دل امیدواری

(اقبال،۱۳۵۹:؟).

غزل مذکور با تکرار و قاعده افزایی در نمام ابیات خود زیبایی شعر را دو چندان ساخته است و اینک نمونه های دیگر از قاعده افزایی و تکرار واژگان:

در خاکدان ما گهر زندگی گم است   این گوهری که گم شده ماییم یا که اوست

(همان:۲۶)

که علاوه بر قاعده افزایی به وسیله ی تکرار، هم صدایی هم در آن دیده می شود.

علمی که تو آموزی مشتاق نگاهی نیست

وامانده ی راهی هست آواره ی راهی نیست

(۲۸ / ۸)

که صدای (آ) صلابت و محکمی را به ذهن خواننده القا می کند و در عین حال تکرار هم در ان دیده می شود.

آدم که ضمیر او نقش دو جهان ریزد   با لذت آهی هست بی لذت آهی نیست

(همان:۲۸)

٤-۱ قاعده افزایی و تکرار در جمله

نوع دیگر قاعده افزایی تکرار در ساخت جمله است و آن عبارت است از نوعی ایجاد توازن بین مصراع های شعری یا قرینه های نثری نویسندگان نثر های ادبی با این کار موجبات برجستگی نثری نوشته های خود را فراهم ساخته اند(بارانی ،۱۳۸۲:؟)مثال زیر از تکرار جمله در نثر است:

ای عاصیان شکسته، ای مفلسان درمانده و پای به گل فرو شده، ای مشتاقان درد زده ....

(میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۴۹۹)

در بسیاری از ابیات اقبال نیز این قاعده افزایی که تکرار در ساخت جمله است به چشم می خورد به طور مثال:

بده آن دل بده آن دل که گیتی را فرا گیرد

بگیر این دل بگیر این دل که در بند کم و بیش است

(اقبال، ۱۳۵۹:۳۰)

گهی باحق در آمیزم گهی باحق در آمیزم زمـانی حیـدری کرده زمانی خیبری کرده

(همان:۷۰)

دربسیاری از اشعاراقبال حتی می توان اشعاری یافت که درتمام ابیـات آن تکرارجملـه درکل دیده می شود مانند غزل زیر:

این هم جهانـــی آن هم جهانی این بی کرانی آن بـی کرانی

هردوخیالی هــــــــردوگمانی ازشعله ی من موج دخـانی

این یک دوآنــی آن یک دوآنی مـــن جاودانی من جـاودانی

این کم عیـــاری آن کم عیاری من باک جانــــی نقدروانی

این کم عیـــاری آن کم عیاری اینجـــازمانی آنجـــازمانی

اینجا جـــه کارم آنجا جه کارم آهــــی فغانـــی آهی فغانی

این رهـــــزن من آن رهزن من اینجـــا زیانی آنجا زیــــانی

هردوفـــــــروزم هردو بسوزم ایـــــن آشیانــــی آن آشیانی

(همان:۷۵).

۵-۱ قاعده افزایی و ترصیع و موازنه

موازنه وترصیع نیزازگونه های دیگرقاعده افزایی است که مصادیق آن نیزدراشـعارفراوان است اینک نمونه ای جند:

توعیارکم عیاران توقراربی قراران تودوای دل فکاران مگراین که دیریابی

(همان:۷۸)

زجوی کهکشان بگذرزنیل آسمان بگذر زمنزل دل بمیردگرجه باشدمنزل ماهی

(همان:۷۷)

۲- قاعده کاهی در شعر اقبال

با توجه به اصل اقتصاد زبانی و صـرفه جـویی در کـلام, ایجـاز هنـری مـؤثرترین و دلنشین ترین شیوه ها ی بیان است (گلی زاده:۱۹۷) و به تعبیر حافظ:

بیـــــا و حال اهـــل دل بشـــنو بـــــه لفظ انـــدک و معنــــی بسیار

در اشعار اقبال به موارد بسیار بر می خوریم که در آن این شاعر اندیشمند، فرهیخته و آزاده معنای بسیار را در لفظ کم ریخته و سختی خود را با ایجاز فصیح و بلیغ زیباتر ساخته است. این امر نیز در واقع به نوعی فراهنجاری و در پایان باعث زیبایی کلام است.

عشق اگرفرمان دهدازجان شیرین بگذرم

عشق محبوب است ومقصود است وجان مقصود نی

(اقبال،۱۳۵۹:۷۶)

بگذرازخاوروافسونی نیرنگ مشو　　که نیــرزدبه جــــوی این همه دیرینه ونو

(همان:۶۶)

نتیجه

قاعده افزایی هنجارگریزی از قواعد زبان نیست، بلکه اعمال قواعدی اضافی بر قواعد زبان هنجار به شمار می رود که در ماهیت با فراهنجاری فرق دارد چرا که فراهنجاری ها از لوازم شعر محسوب می شوند و از لحاظ ماهوی از قاعده افزایی جدا هستند نتیجه ی فراهنجاری ها شعر است و نتیجه قاعده افزایی ها، توازن و نظم.

توازن در اینجا در وسیع ترین معنای خود است، یعنی هر نوع آهنگ و وزنی که در سه سطح آوایی، واژگانی و نحوی قابل بررسی باشد. این توازن از تکرار کلامی حاصل می شود و از وزن عروضی و قافیه گرفته تا تکرار واج ها، واژه ها و جمله ها در چارچوب آن قرار می گیرد.مانند سرو چمان که ......از تکرار نظم هجایی برای ایجاد وزن و از تکرار آوایی برای به وجود آوردن گونه ای هماهنگی صوتی استفاده شده است. کاربرد چنین قواعدی که به ایجاد موسیقی بیرونی، کناری و درونی منجر می شود فراهنجاری نیست، بلکه افزودن نوعی قواعد اضافی بر قواعد زبان هنجار است.

تکرار در سطح واژگانی نیز موجب ایجاد موسیقی می شود خواه این تکرارها منظم باشد یا غیر منظم.

نوع دیگر قاعده افزایی تکرار در ساختار جمله است و آن عبارت است از نوعی ایجاد توازن، بین مصراع های شعری یا قرینه های نثری، نویسندگان نثرهای ادبی با این کار حیات برجستگی نثری نوشته های خود را فراهم ساخته اند.باتعمقی دراشعارگرانقدراقبال مصادیق ونمونه های بارزفراوانی درباره ی این مباحث یافت که جای غوروتامل فراوان داشته وازنظرسبک وزیبایی شناختی شایان توجه است.

منابع

۱- آشوری داریوش(۱۳۷۳) **شعر و اندیشه**، تهران: نشر مرکز.

۲-اقبال لاهوری(۱۳۵۹)**کلیات اشعارفارسی**، تهران :جاویدان.

۳- احمدی بابک(۱۳۸۰) **ساختار و تأویل متن**، ج ۱، تهران: نشر مرکز.

۴- احمدی بابک(۱۳۷۴) **حقیقت و زیبایی**، ج ۱، تهران: مرکز.

۵- براهنی، رضا(۱۳۷۵) **بحران رهبری نقد ادبی**، ج ۱، تهران: نشر ویراستار

۶- زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۷۳) **نقش بر آب**، ج ۲، تهران: معین.

۷- شفیعی کدکنی، **موسیقی شعر**، چاپ پنجم، تهران: نقش جهان.

۸- صفوی، کورش(۱۳۷۳) **زبان شناسی به ادبیات**، ج ۱، تهران: نشر سرچشمه.

۹- علوی مقدم، مهیار(۱۳۷۷) **نظریه های نقد ادبی معاصر (صورتگرایی و ساختارگرایی**) تهران: سمت.

۱۰- کروچه، بندتو(۱۳۵۰) **کلیات زیبایی شناسی**، ترجمه ی فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۱- کزازی، میرجلال الدین(۱۳۸۱) **زیباشناسی سخن پارسی** ، ششم، تهران: مرکز.

۱۲- مهاجر، مهران و محمدنبوی(۱۳۷۶) **به سوی زبان شناسی شعر**، تهران: مرکز.

۱۳- میبدی، ابوالفضل(۱۳۷۱) **کشف الاسرار**. ج۸، تصحیح علی اصغرحکمت،تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۴- مولوی، جلال الدین(؟) غزلیات شمس؟

۱۵- نیوتن اریک(۱۳۴۳) **معنی زیبایی**، ترجمه پرویز نردبان، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۶- همایی، جلال الدین(۱۳۶۳) **متون بلاغت و صناعات ادبی**، تهران: توس.

مقالات

۱- بارانی، محمد(تابستان و پاییز ۱۳۸۲) کارکرد ادبی زبان و گونه های آن، فرهنگ، ش ۴۶ و ۴۷ ص ۷۰- ۵۵.

۲- دزفولیان کاظم و علی عباسی(بهار و تابستان۱۳۸۴) بهبود زبان فارسی از منظر ادبی، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۴۶- ۴۵.

۳- ساسانی فرهاد(۱۳۸۴) بررسی ویژگی های سبکی کویر شریعتی، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۴۶ و ۴۵.

۴- صفوی، کوروش(۱۳۸۲) روند خودکاری زبان و گونه های برجسته سازی آن در نقد فرمالیستی، کتاب ماه ادبیات و فلسفه.

۵- صفوی، کوروش(۱۳۸۲) نگرش علمی، ذوق زیباشناختی، کتاب ماه ادبیات و فلسفه.

۶- گلی زاده، پروین، جلوه های هنری و بلاغی در تاریخ بیهقی، پژوهشنامه علوم انسانی،ش ۳۰و ۳۱.

دکتر عبدالرضا مدرس زاده
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی کاشان

نگاهی سبک شناختی به غزلیات اقبال لاهوری

(سبک اقبال)

چکیده

علامه محمد اقبال لاهوری شاعر بلند آوازه سرزمین کهن شبه قاره در مقطعی که شمع وجود زبان فارسی در سرزمین او رو به خاموشی نهاده بود، توانست جان و پرتوی نو به آن ببخشد و از این راه نام خود را جاودان سازد.

در مقاله حاضر ارزش های سبک شاعری او و نیز مشخصات و ویژگی هایی که او در شعرش به کار برده است مورد توجه قرار گرفته است.

شک نیست که اقبال به همان اندازه که از بیدل و غالب دهلوی تاثیر پذیرفته است از حافظ، سعدی و مولوی هم درس آموخته است و از این جهت شعر او در حد وسط میان شاعران هم سرزمین او و شاعرانی است که مراد و مقتدای فکری اش به شمار می روند.

اقبال به دلیل پیام های خاصی که شعرش بر آنها بنانهاده شده است، به سبک و شیوه ای خاص دست پیدا می کند به گونه ای که می توان بر اساس موازین سبک شناسی از «سبک اقبال» سخن به میان راند.

واژگان کلیدی : اقبال لاهوری، سبک شناسی، سبک اقبال .

مقدمه

سبک شناسی دانشی امروزین و بر پایه آموزه های دقیق و علمی زبان شناسی است که کوشش می کند به لایه های پنهان شخصیت صاحب اثر پی ببرد و در این راه کار را از شناسایی عناصر تشکیل دهنده زبان صاحب اثر آغاز می کند و سرانجام به دسته بندی سرفصل های فکر و اندیشه آن شاعر منجر می شود.

مجموعه تعاریفی هم که در کتاب های با موضوع سبک شناسی آمده است، دلالت دارد بر اهمیت کار سبک شناس و ارزش مطالعه متون ادبی از زاویه دانش سبک شناسی.

به نظر می رسد به رغم همه‌ی مطالعاتی که درباره‌ی آثار ادبی علامه محمد اقبال لاهوری صورت گرفته است، از منظر سبک شناسی تاکنون شعر او مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. هر چند که طرح دیدگاه هایی مانند این نکته ی مهم که : «استقبال اقبال از حافظ نشان دهنده هم سنخی فکری این دو متفکر بزرگ از بسیاری جهات است» (فرهنگستان : ۴۹۷) یا این که «غزلش مثل غزل حافظ نشئه عرفان و ذوق حکمت دارد، درد سوزی هم که در غزل امیر خسرو و عراقی هست در آن غالبا شنیده می شود» (زرین کوب: ۱۳۷۰، ۳۶۰) خود نمونه هایی از نگاه سبک شناختی به شعر علامه اقبال است حتی اگر به تصریح نام سبک و سبک شناسی در میان نباشد.

سبک شناسان اعتقاد دارند برای بررسی سبکی یک اثر ادبی از سه دسته مختصات زبانی، ادبی و فکری بایست یاد کرد و با دسته بندی و مرتب کردن مصداق های این سه بخش، در نهایت به سبک شخصی صاحب اثر رسید. (شمیسا: ۱۳۸۴، ۲۱۳) هر چند این سه بخش زبان و ادب و اندیشه راهنما و راهگشای کار سبک شناس است اما برای ورود به بحث سبک شناسی یک اثر ادبی آگاهی از روزگار و زندگی صاحب اثر هم شایان اهمیت است از این رو به نظر ما عنصر چهارم که همان عنصر زمان و مکان هم است مورد نیاز سبک شناس خواهد بود.

الف) بخش زبانی :

زبان شعری علامه اقبال را می توان به نوعی مختص و منحصر به خود او دانست که این خود یکی از علامت های موید استقلال در «سبک شاعری اقبال» است که از آن به نام «سبک اقبال» یاد می کنیم.

اقبال به شاعران سرشناس سبک عراقی مانند سعدی، مولوی، عراقی و حافظ نزدیک می شود اما به دلیل وارد شدن از زبان مادری (هند = اردو) به زبان فارسی ، چندان در پی رعایت مختصات زبانی سبک عراقی مانند آنچه که سعدی و حافظ به کار برده اند، نیست. ضمن این که اسلاف او مانند امیر خسرو و بیدل دهلوی هم چنین اصراری را نداشته اند بنابر این در زمان اقبال تعبیرات کهن شعر فارسی چندان به چشم نمی آید که بتوان «بسامد» معنی داری در زبان شعری او به حساب آورد.

اما در بخش زبانی شعر او دو نکته مهم است که به آنها می پردازیم :

۱ـ واژگان خاص: بی تردید هر شاعر به دلیل محیط زندگی ، باور و برداشت های عقیدتی و تحولات اجتماعی روزگارش دسته ای از واژگان را با بسامدی معنی دار در شعر خود به تکرار آورده است که اتفاقا از آن واژگان می توان سبک آن شاعر را نشان داد.

برای نمونه واژگان کبک، عقاب ، بادام ، سنگ و معدن در شعر ناصر خسرو بازتاب اقامت ۲۵ ساله شاعر در دره صعب یمگان است هم چنان که واژگان باد، نسیم ، سرو در شعر حافظ یاد آور طبیعت زیبای شیراز است در شعر اقبال این واژگان خاص عبارت است از :

کنشت و کعبه ، خیابان ، شیشه ، لاله (گل) ، لاله (چراغ) ، عجم و فرنگ .

پیش از آن که نمونه های شعری این واژگان را بیاوریم، منشا حضور آنها را در شعر شاعر توضیح می دهیم:

ـ برخی از آنها یادآور روحیه تساهل و نگاه توحیدی او به باورهای گوناگون است مانند تکرار کعبه و کنشت.

ـ برخی از واژگان یادآور محیط زندگی و فضای شهری روزگار شاعر است مانند خیابان و چراغ لاله .

ـ برخی از این واژگان نگاه فراملیتی او بـه اقـوام گونـاگون و تجربـه مفیـد اقامـت در سرزمین های دیگر است مانند عجم و فرنگ . برای نمونه این ابیات را می آوریم:

ـ چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۵۴)

شگفت این که چهار واژه چراغ ، لاله ، خیابان و عجم در این بیت آمده است.

لاله ی صحرایم از طرف خیابانم برید در هوای دشت و کهسار و بیابانم برید

در شب من آفتاب آن کهن داغی بس است این چراغ زیر فانوس از شبستانم برید

(همان: ۱۴۳)

عشق به سر کشیدن است شیشه کاینات را جام جهان نما مجو دست جهان گشا طلب

(همان: ۱۵۱)

در میکده باقی نیست از ساقی فطرت خواه آن می که نمی گنجد در شیشه مشرب ها

(همان: ۱۵۲)

بهار آمد نگه می غلطد اندر آتش لاله هزاران ناله خیزد از دل پرکاله پرکاله

(همان: ۱۵۶)

لاله این گلستان داغ تمنایی نداشت نرگس طناز او چشم تماشایی نداشت

(همان: ۱۵۷)

ای لاله چراغ کهستان و باغ و راغ در من نگر که می دهم از زندگی سراغ

(همان: ۱۵۸)

عرب که باز دهد محفل شبانه کجاست عجم که زنده کند رود عاشقانه کجاست

(همان: ۱۳۹)

شراب میکده من نه یادگار جم است — فشرده جگر من به شیشه عجم است
(همان: ۱۴۳)

نوای من به عجم آتش کهن افروخت — عرب ز نغمه شوقم هنوز بی خبر است
(همان: ۲۴۴)

فکر فرنگ پیش مجاز آورد سجود — بینای کور و مست تماشای رنگ و بوست
(همان: ۰۳۱)

فرنگ اگر چه ز افکار تو گره بگشاد — به جرعه دگری نشئه تو را افزود
(همان: ۲۵۱)

تو را نادان امید غم گساری ها ز افرنگ است — دل شاهین نسوزد بهر آن مرغی که در چ
(همان: ۵۵۱)

۲. تعبیر و ترکیب سازی :

اقبال در شعر فارسی ، عظمت فکری و زبانی کسانی چون امیر خسرو، بیدل و غالب (هر سه شاعر دهلوی) را با خود دارد و هر چند شعر تعلیمی و اخلاقی و عرفانی و حتی هشدار دهنده ای که او دارد به ترکیب سازی های پیچیده و راز آلود این شاعران راه نمی برد ، اما بسیاری از ترکیب های او رنگ و بوی شیوه شاعرانه آنان را دارد.

برای نمونه با واژه تَه ترکیباتی چون ته خرقه (ص ۱۳۷) ته بوریا (ص۱۵۱) سخن ته دار (ص ۲۲۶) ساختن یا تعبیراتی مانند فکر رنگین (ص۱۵۴) کافرستان (ص۱۵۴) فطرت عشق (ص۱۳۸) ، شعله عریان (ص۱۵۶) داغ تمنا (ص۱۵۷) جهان مجبور (ص۲۱۵) رگ کائنات (ص۱۲۵) انجمن برچیدن (ص۲۴۴) و مضمون سازی با فعل می تپد (صص۱۲۶ ، ۱۳۸، ۲۱۷) همه یاد آور تاثیر پذیرهای او از سبک بیدل و شاعران مانند اوست. با این همه گاهی از ترکیب های ایرانی یاد می کند مثلا ۲ تعبیر حافظ را هم در مطاوی شعر خود آورده است: ملازمان سلطان (ص۲۴۵) ، قطره محال اندیش (ص۲۴۶)

ب) بخش ادبی :

مهمترین اتفاق در بخش ادبی، استقبال های علامه اقبال از شعر شاعران پیش از خود و حتی تضمین شعر آنان است. این شاعران از منوچهری ، خیام، مولوی، حافظ، سعدی ، عراقی گرفته تا بیدل دهلوی، نظیری نیشابوری ، غنی کشمیری ، غالب دهلوی در شعر اقبال حضور دارند.

شگفت این است که صائب تبریزی با توجه به نوع شعرش و حتی اقامتش در هند، مورد توجه علامه اقبال نیست حتی در بخش معراج شاعران از کسانی چون ناصر خسرو، طاهره قره العین هم یاد می کند.

اما نکته‌ی اصلی و اساسی در این استقبال های شاعرانه اقبال لاهوری از شاعران دیگر، صرف پیروی در وزن و قافیه و ردیف نیست [۶] بلکه مختصات سبکی خاص شعر اقبال را می توان با اندکی دقت در آنها نشان داد. برای نمونه غزل بسیار معروف اقبال به مطلع:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۵۴)

در واقع استقبال هایی است از حافظ و بیدل دهلوی:

حافظ :

ای فروغ ماه حسن از روی رخشان شما آبروی خوبی از چاه زنخدان شما

(حافظ، ۱۳۷۵: ۱۰)

بیدل :

ای جگرها داغدار شوق پیکان شما چاک های دل نیام تیغ مژگان شما

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۰۹)

در هر دو غزل قافیه های زندان و خیابان که قافیه های اصلی شعر علامه اقبال است نیامده است (البته قافیه های دیگر هم کاملا یکسان نیست) که نشان می دهد سبک خاص اقبال قابل اعتناست، ضمن این که موضوع شعر اقبال هم شباهتی با آن دو

شعر دیگر ندارد. در مواردی هست که اقبال وزن و ردیف را استقبال کرده، اما قافیه را تغییر داده است و این به معنی آن است که اقبال فقط بخشی از مسیر مشترک را با شاعر الگوی خود پیموده است و بعد کار خود را اختصاصا و بر اساس سبک خاص خود ادامه داده است.

تاثیرپذیری های اقبال از مولوی هم گاهی این چنین است:

شعله در گیر زد بر خس و خاشاک من مرشد «رومی » که گفت «منزل ما کبریاست»
(همان: ۲۵۳)

البته در مثنوی های اقبال همه جا صدا و لحن بیان و سبک مولوی آشکار است. از نظیر نیشابوری هم تضمین هایی دارد (می دانیم که این تضمین ها به صورت غیر مستقیم یعنی پذیرا شدن شیوه شاعری و استادی شاعر مورد استقبال واقع شده) : در ص ۲۴۱ ذیل غزلی این بیت نظیری بی هیچ اشاره ای تضمین شده است:

هر کجا راه دهد اسب بر آن تاز که ما بارها مات در این عرصه تدبیر شدیم
به ملک جم ندهم مصرع نظیری را : «کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست»
(همان: ۲۴۹)

البته این بیت هم در جاوید نامه و هم در می جاوید تکرار شده است .

در دیوان علامه اقبال یاد کرد از خیام (ص ۲۵۲) منوچهری دامغانی (ص۴۳۸) غنی کشمیری (صص ۲۴۰ و ۳۵۷) و نیز طاهره قره العین (ص ۳۳۶) و غالب دهلوی (ص ۳۳۶) به چشم می آید . آنجا که سخن بر سر انقلاب و تشویق مردم به این کار است لحن علامه اقبال یاد آور لحن اشعار نسیم شمال شاعر هم روزگار او در ایران است. (ص۴۰۴)

تعامل اقبال با سبک عراقی و سبک هندی

بحث مهم دیگر در بخش ادبی اشعار علامه اقبال، تصویرسازی های شاعرانه اوست که شایان توجه و بررسی بیشتری است .

به دلایلی از جمله فاصله زمانی با شاعران مطرح سبک عراقی چون سعدی و حافظ و حتی فاصله مکانی و نیز قدرت نفوذ کسانی چون بیدل و غالب در شبه قاره، اقبال در شعر عاشقانه خود (و حتی موضوعات دیگر) به برخی تصویرها دست می یابد که ویژه شعر سبک هندی و یا حتی مخصوص خود اوست. در اینجا به نمونه هایی از تصویرهایی از تصویر آفرینی های اقبال اشاره می کنیم:

۱ـ شعر و عشق کاروانی :

مرا به راه طلب بار در گل است هنوز　　که دل به قافله و رخت و منزل است هنوز

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد　　خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۲۶)

۲ـ مستی بدون شراب :

بده آن دل که مستی های او از باده خویش است

بگیر آن دل که از خود رفته و بیگانه اندیش است

(همان: ۱۳۹)

۳ـ کاربرد چراغ به جای شمع:

در شب من آفتاب آن کهن داغی بس است　　این چراغ زیر فانوس از شبستانم برید

(همان: ۱۴۳)

٤ـ نگاه تازه به توحید و خداستایی :

ما از خدای گم شده ایم او به جستجوست　　چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست

(همان: ۱۴۴)

همچنین برای این که تفاوت مضمون پردازی ها و تصویرسازی های اقبال را با شعر سبک عراقی نشان دهیم، نمونه هایی را به صورت رو در رو از هر دو شیوه (سبک اقبال و سبک عراقی) ذکر می کنیم:

الف) سبک عراقی؛ شراب کهنه :

غم کهن به می سالخورده دفع کنید   که تخم خوشدلی این است پیر دهقان گفت

(حافظ، ۱۳۷۵: ۶۱)

سبک اقبال؛ می جوان :

درد من گیر که در میکده ها پیدا نیست   پیـــر مردی که مـــی تند و جوانی دارد

(همان: ۱۴۴)

ب) سبک عراقی ؛ تنور لاله :

تنور لاله چنان بر فروخت باد بهار   که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد

(حافظ، ۱۳۷۵: ۱۱۸)

سبک اقبال ؛ چراغ لاله :

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما   ای جـوانان عجم جـــان من و جان شما

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۵۴)

ج) سبک عراقی ؛ بیدار نکردن معشوق:

راه آه سحر از شوق نمـــــی یارم داد   تـــا نباید که بشـــوراند خواب سحرت

(سعدی : ۴۲۴)

سبک اقبال؛ بیدار کردن معشوق :

تا تو بیدار شوی ناله کشـیدم ور نه   عشق کاری اسـت که بی آه و فغان نیز کنند

(سعدی، ؟ : ۱۳۶)

د) سبک عراقی؛ نوشته بر برگ گل، ستایش مستی :

بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند   کان کس که پخته شد می چون ارغوان گرفت

(حافظ، ۱۳۷۵: ۶۰)

سبک اقبال؛ نوشته بر برگ گل، توحید:

گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش   گاهی درون سینه مرغان به های و هوست

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۴۴)

هـ)سبک عراقی؛ سوگند میان عاشق و معشوق، سراپای معشوق :

به خدا و به سراپای تو کز دوستی ات   خبر از دشمن و اندیشه ز دشنامم نیست

(سعدی، ؟ : ۴۵۵)

سبک اقبال، سوگند میان عاشق و معشوق، نگاه، خنده، اشک :

یک نگه یک خنده دزدیده یک تابنده اشک   بهر پیمان محبت نیست سوگندی دگر

(ص ۲۴۴)

هنر دیگر علامه اقبال نگاه تازه و دگرگون شده اش به تلمیحات سنتی شعر فارسی است که نمونه هایی از آن چنین است :

اگر یک یوسف از زندان فرعونی برون آید   به غارت می توان دادن متاع کاروانی را

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۵۵)

ندیده درد زندان یوسف او   زلیخایش دل الان ندارد

(همان: ۲۳۷)

حدیث عشق به اهل هوس چه می گویی   به چشم مور مکش سرمه سلیمانی

(همان: ۲۴۰)

شبی به میکده خوش گفت پیر زنده دلی   به هر زمانه خلیل است و آتش نمرود

(همان: ۲۴۳)

به متاع خود چه نازی که به شهر دردمندان   دل غزنوی نیرزد به تبسم ایازی

(همان: ۲۴۵)

در مقابل تصویرهایی منطبق با سبک عراقی هم دیده می شود که می توان آنها را نوعی باستان گرایی (آرکائسیم) تلقی کرد مانند تعبیر ترک برای معشوق (ص ۲۴۷) و به لب بام آمدن معشوق (ص۲۴۴) که در روزگار اقبال کمتر از قبل عینیت داشته است.

ج) بخش فکری:

در این بخش مهمترین و برجسته ترین عنوان های اندیشه شاعرانه اقبال لاهوری را مطرح می کنیم:

۱ـ توحید سرایی و نگاه به دین:

اقبال در زندگی شخصی کاملا تحت تاثیر آموزه های دینی و قرآنی است واز این جهت مسلمان موحد و راستین است «بی تردید توجه مفرط پدر و مادر اقبال به قرآن و آداب اسلامی موجب گردید که محمد جوان زود با قرآن انس بگیرد و تا پایان عمر از تأمل در این کتاب آسمانی غفلت نکند» (فرهنگستان: ۴۹۴)

اما این شخصیت مذهبی در باز خورد باورهایش با اندیشه های معنوی گرایان اروپایی، به دیدگاه تازه ای می رسد که می توان از آن به عنوان «وحدت ادیان» یا یگانگی توحیدی یاد کرد. بسامد همراه هم آمدن کعبه و دیر و کنشت در دیوان او معنی دار است و اگر گفته شود عطار و مولوی هم که به فرنگ نرفته اند به همین دیدگاه معتقد بودند پاسخ آن است که تجربه عینی اقبال انگیزه و عاملی قوی برای طرح این مطلب بوده است و افزون بر شاعران گذشته اقبال در مواجهه با پیشرفت های فرنگ، راز عقب ماندگی اقوام و ملل مسلمان و پذیرا شدن حیله های استعماری را هم کشف می کند که همان استفاده ابزاری از دین است.

در شعر اقبال خداوند به عنوان جوینده بنده معرفی شده است که خواهان انسان است:

ما از خدای گم شده ایم او به جستجوست — چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست

گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش — گاهی درون سینه مرغان به های و هوست

پنهان به ذره ذره و نا آشنا هنوز — پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست

در خاکدان ما گهر زندگی گم است — این گوهری که گم شده ماییم یا که اوست

(همان: ۱۴۴)

از شگفت کاری های اقبال غزلی است که از زبان شیطان در مباهات بر سجده بر آدم نکردن سروده است که یادآور غزل سنایی غزنوی از زبان شیطان است اقبال می گوید:

نوری نادان نی ام سجده به آدم برم — او به نهاد است خاک من به نژاد آذرم

آدم خاکی نهاد دون نظر و کم سواد — زاد در آغوش تو پیر شود در برم !

(همان:۲۱۵)

اما دیدگاه اقبال لاهوری درباره وحدت ادیان هم چنین است:

چه حرم چه دیر هر جا سخنی ز آشنایی — مگر این که کس ز راز من و تو خبر ندارد

(همان: ۱۳۳)

به آن دلی که به رنگ آشنا و بی رنگ است — عیار مسجد و میخانه و صنم کده اند

(همان: ۱۳۶)

در دیر نیاز من در کعبه نماز من — زنار به دوشم من تسبیح به دستم من

(همان: ۲۴۶)

فرقی ننهد عاشق در کعبه و بتخانه — این جلوت جانانه آن خلوت جانانه

(همان: ۲۵۱)

۲ـ عرفان ستایی و عقل ستیزی :

علامه اقبال که مفاهیم اصیل و اصلی حوزه معرفت اسلامی را به خوبی می شناسد بر اساس روش استادان سلف خود به ستایش عشق و مستی (که از نشان های عرفان است) و نیز نکوهش عقل می پردازد با این تفاوت که به دلیل تحصیلات دانشگاهی اش در زمینه حکمت و فلسفه و به دلیل رو به رو شدن با این واقعیت عینی که در فرنگ حاکمیت عقل و دوری از احساس، باعث پیشرفت جامعه شده است، در مواردی هم به ستایش عقل و لزوم همراهی با آن اشاره دارد:

بر عقل فلک پیما ترکانه شبیخون به — یک ذره درد دل از علم فلاطون به

دی مغبچه ای با من اسرار محبت گفت — اشکی که فرو خوردی از باده گلگون به

آن فقر که بی تیغی صد کشور دل گیرد — از شوکت دارا به از فر فریدون به

اقبال غزل خوان را کافر نتوان گفتن — سودا به دماغش زد از مدرسه بیرون به

(همان: ۱۲۲)

از این غزل معروف و عرفانی علامه اقبال هم نمی توان یاد نکرد:

تکیه بر حجت و اعجاز بیان نیز کنند — کار حق گاه به شمشیر و سنان نیز کنند

گاه باشد که ته خرقه زره می پوشند — عاشقان بنده حال اند و چنان نیز کنند

چون جهان کهنه شود پاک بسوزند او را — وز همان آب و گل ایجاد جهان نیز کنند

همه سرمایه خود را به نگاهی بدهند — این چه قومی است که سودا به زیان نیز کنند

عشق مانند متاعی است به بازار جهان — گاه ارزان بفروشند و گران نیز کنند

(همان: ۱۳۶)

نمونه های دیگر اشعار عرفانی و عقل ستیزانه اقبال چنین است:

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست — تجلی دگری در خور تقاضا نیست

(همان: ۲۴۹)

فریب کشمکش عقل دیدنی دارد — که میر قافله و ذوق رهزنی دارد

نشان راه ز عقل هزار حیله مپرس — بیا که عشق کمالی ز یک فنی دارد

(همان: ۲۵۰)

با این همه گرایش به عرفان از نقد خانقاه نشینان برکنار نیست :

غلام زنده دلانم که عاشق سره اند — نه خانقاه نشینان که دل به کس ندهند

(همان: ۱۳۶)

اما گاهی از حکمت و فلسفه هم دفاع می کند که ظاهرا مغایر عقل ستیزی های قبلی است اما قابل توجیه است:

حکمت و فلسفه را همت مردی باید   تیغ اندیشه به روی دو جهان آختن است

(همان: ۱۴۷)

۳ـ یاد کرد از عشق و ستایش معشوق :

اقبال با توجه به ویژگی های اخلاقی و اجتماعی سرزمین هند از سویی و با توجه به گرایش عارفانه و سرشار از ذوق و احساس خود، به معشوق توجه دارد و از دوستی خود با او سخن می گوید:

بر سر بام آ نقاب از چهره بی باکانه بکش   نیست در کوی تو چون من آرزو مندی دگر
بس که غیرت می برم از دیده بینای خویش   از نگه بافم به رخسار تو روی بندی دگر
یک نگه یک خنده دزدیده یک تابنده اشک   بهر پیمان محبت نیست سوگندی دگر
عشق را نازم که از بی تا بی روی فراق   جان ما را بست با درد تو پیوندی دگر

(ص ۲۴۴)

نیز با توجه به حضور غیر مسلمانان در هند، اقبال مانند امیر خسرو دهلوی و ... از معشوق بی حجاب سخن رانده است:

شب من سحر نمودی که به طلعت آفتابی   تو به طلعت آفتابی سزد این که بی حجابی

(همان: ۱۲۸)

گر چه می دانم که روزی بی نقاب آید برون   تا نپنداری که جان از پیچ و تاب آید برون

(همان: ۱۴۶)

این تعامل معشوق ساده دل ! اقبال هم خواندنی است:

دگر ز ساده دلی های یار نتوان گفت   نشسته بر سر بالین من ز درمان گفت
زبان اگر چه دلیر است و مدعا شیرین   سخن ز عشق چه گویم جز این که نتوان گفت
خراب لذت آنم که چون شناخت مرا   عتاب زیر لبی کرد و خانه ویران گفت
اگر سخن همه شوریده گفته ام چه عجب   که هر که گفت ز گیسوی او پریشان گفت

(همان: ۱۳۵)

٤ـ انتقاد و نکوهش:

علامه اقبال به عنوان یک شاعر و متفکر در مقام نقد رفتار اقشار جامعه بویژه خواص و بزرگان وظایفی دارد که البته به دلیل مطالعه و تاملی که در جامعه فرنگ دارد

این انتقاد علمی تر و خارج از تکرار مکررات شاعرانه است. در کتاب زبور عجم اقشار جامعه بویژه بزرگان را منتقدانه چنین توصیف می کند:

ـ خواجه از خون رگ مزدور سازد لعل ناب　　از جفای دهخدایان کشت دهقانان خراب
شیخ شهر از رشته تسبیح صد مومن به دام　　کافران ساده دل را برهمن زنار تاب
واعظ اندر مسجد و فرزند او در مدرسه　　آن به پیری کودکی این پیر در عهد شباب
میر و سلطان نرد باز و کعبتین شان دغل　　جان محکومان ز تن بردند و محکومان به خواب
ای مسلمانان فغان از فتنه های علم و فن　　اهرمن اندر جهان ارزان و یزدان دیریاب
(همان: ۱۴۵)

یک جا هم لحن حافظانه به خود می گیرد و می گوید:

از شگرفی های آن قرآن فروش　　دیده ام روح الامین را در خروش
زان سوی گردون دلش بیگانه ای　　نزد او ام الکتاب افسانه ای
بی نصیب از حکمت دین نبی　　آسمانش تیره از بی کوکبی
(همان: ۳۱۳)

یا این تصویر منتقدانه :

شنیده ام سخن شاعر و فقیه و حکیم　　اگر چه نخل بلند است برگ و بر ندهد
(همان: ۱۵۴)

به علم غره مشو کار می کشی دگر است　　فقیه شهر گریبان و آستین آلود
(همان: ۲۴۳)

این شعر هم می تواند حاصل تجربه سفر فرنگ باشد:

فلسفی را با سیاست دان به یک میزان مسنج　　چشم آن خورشید کوری دیده این بی نمی
آن تراشد قول حق را حجت نا استوار　　وین تراشد قول باطل را دلیل محکمی
(همان: ۲۶۱)

اما مهمترین نقد اقبال ـ که سبک خاص او را تشکیل می دهد نقدهای منصفانه او از فرنگ است که گاهی آنجا را منفی و نادرست می شمارد مانند این نمونه ها :

فرنگ اگر چه زافکار تو گره بگشاد　　به جرعه دگری نشئه تو را افزود
(همان: ۱۵۲)

تو را نادان امید غم گساری ها ز افرنگ است دل شاهین نسوزد بهر آن مرغی که در چنگ است
(همان: ۱۵۵)

تـرک و ایـران و عـرب مـست فرنـگ هـر کـسی را در گلـو شـست فرنـگ
(همان: ۳۰۴)

در منظومه نقش فرنگ هم شاعر گفتنی های مثبت و منفی را درباره فرنگ گفته است (ص۲۵۸ به بعد) اشاره اقبال به درس خواندن در فرنگ هم خود نوعی ستایش فرنگ است :

خرد افزود مرا درس حکیمان فرنـگ سینه افروخت مرا صحبت صاحب نظران
(همان: ۲۴۴)

روشنگری منتقدانه علامه اقبال آنجاست که راز پیشرفت فرهنگ را در جلوه های ظاهری آن دیار نمی داند بلکه حقیقت مطلب را بازگو می کند:

شـرق را از خـود بـرد تقلیـد غـرب بایـد ایـن اقـوام را تنفیـد غـرب
قـوت مغـرب نـه از چنـگ و ربـاب نـی ز رقـص دختـران بـی حجـاب
محکمـی او را نـه از لادینـی اسـت نـی فـروغش از خـط لاتینـی اسـت
قـوت افرنـگ از علـم و فـن اسـت از همین آتش چـراغش روشـن اسـت
علم و فن را ای جـوان شـوخ و شـنگ مغـز مـی بایـد نـه ملبـوس فرنـگ
(همان: ۳۶۹)

در شعر معروف از خواب گران خیز هم همین نگرش فرنگ دوستی و فرنـگ ستیزی طرح شده است .

سبک اقبال

به نظر می رسد که براساس موازین سبک شناسی بتوان ، سبک شـاعری علامـه محمد اقبال را بی آن که به دوره ای خاص و جغرافیای زندگی او منسوب داریـم ، بـه نام خود او، سبک اقبال نام بگذاریم.

اگر براساس طبقه بندی هفت گانه ارسطویی بخواهیم رفتار کنیم ، یکی از دسته بندی های سبک ، سبک براساس نام صاحب اثر است مانند سبک خاقانی ، سبک بیهقی (میرصادقی ، ۱۳۷۳: ۱۲۵) ودر اینجا می توانیم بگوییم : سبک اقبال.

طبیعی است که این یک نامگذاری ساده نمی تواند باشد و مستنداتی لازم است تا آن نامگذاری را مؤید کند و شعر اقبال لاهوری این ویژگی را در خود دارد و شاخص هایی دارد که به آن اشاره می کنیم :

۱ـ اقبال در نوع خود تنها شاعر فارسی زبان است که تا روزگار خود توانسته است پیوند منظم و معنی دارای میان اندیشمندان و شاعران شرقی و فرنگی در آثار خود برقرار کند و به ترکیبی تازه از اندیشه دست پیدا کند. «غالب و بیدل به او آموخته اند که در عین جذب آرا و آرمان های بیگانه غربی در فکر و روح خود شرقی بماند ، هگل و گوته او را به باطن و حقیقت امور راهنمایی کرده اند و وردز ورث در دوران نوجوانی او را از بی خدا شدن نجات داده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹ : ۶۲۵)

۲ـ تا روزگار اقبال هیچ کس به این اندازه به نقل و نقد کردن افکار و اندیشه های شاعران و نویسندگان فرنگی نپرداخته است. شاعران ایرانی روزگار مشروطه که تقریبا هم روزگار با اقبال هستند این اندازه توفیق نداشته اند.

۳ـ به جای شیفتگی به مظاهر پیشرفت تمدن فرنگ (که برخی شاعران ایرانی آن روزگار به دنبال آن بودند) اقبال به نقد فرنگ و هشدار دادن های جدی در باب دوری از خودباختگی و احساس حقارت کردن ادامه می دهد و حتی تاکید می کند که تمدن غرب از رقص و پای کوبی و مدل و شکل لباس آنها ناشی نمی شود.

۴ـ از نظر شاعری اقبال موفق می شود حد وسط میان شاعران مطرح ایرانی مانند سعدی و حافظ و مولوی با بیدل و غالب و غنی را در نظر بگیرد و براساس آن رفتار کند و این مشخصه عمده سبک اقبال است.

۵ـ اقبال در شاعری صرفا نظریه پرداز مسایل سیاسی و انقلابی نیست و فقط در عرصه شعر خواستار تغییر اوضاع نیست بلکه رسما وارد عرصه کارزار می شود و مانند تاگور

که در کنار گاندی است او نیز در کنار محمدعلی جناح به پیش می رود و برای اولین بار در تاریخ ، یک شاعر در جدی ترین مبارزه و فعالیت خود، ایجاد کشوری مسلمان و مستقل را باعث می شود .

از این رو فعالیت سیاسی او شباهتی با فعالیت سیاسی شاعران دوره مشروطه ندارد. علاوه بر اینها شرکت او در کنفرانس بین المللی فلسطین در قدس و دیدار با شیخ الازهر در مصر و حضور در حزب مسلم لیگ پاکستان بخشی دیگر از ارزش های اوست که در ایران استاد فقید ملک الشعرای بهار با او شاید قابل مقایسه باشد .

۶ـ نکته دیگر در سبک شاعری اقبال این که به رغم سرودن برخی اشعار موردی که تاریخ مصرف دارند و شعاراند نه شعر، باز سبک او این توان را دارد که از آن موضوعات زودگذر، مضامین ماندگار و پا برجایی فراهم شود به عبارت دیگر به رغم اندیشه سیاسی و مبارزاتی شاعر که تداعی کننده نسیم شمال و میرزاده در ایران است، اشعار ماندگار او کم نیست.

۷ـ مورد مهم دیگر نگاه معتدل و سرشار از تعادل اقبال به جهان اطراف است او نه تنها نقد منصفانه ای از تمدن فرنگی دارد بلکه به رغم انتساب مذهبی به آیین حنفیه ، به سبب نزدیکی به فرهنگ ایرانی روح گرایش به تشیع در اشعارش دیده می شود.

یادداشت ها

۱ـ عنصر زمان و مکان (به ویژه زمان) برای اولین بار در این گفتار طرح می شود و توجیه ضرورت آن، دخالت فعالیت ها و تحولات سیاسی روزگار شاعر در زبان شعری اوست.

۲ـ مجموعه واژگان خاص شاعران را در مقاله : واژه خاص در سبک شناسی شعر فارسی بررسی کرده ایم. مجله علمی و پژوهشی دانشگاه الزهرا (س) شماره ۷۲ پاییز ۱۳۷۸.

۳ـ بیدل گفته است:

زمان پر زدن زندگی معین نیست تو محو باش ته دامن است چین حباب
(ص۳۳۹)

۴ـ البته این استقبال های شاعرانه خود به تحقیقی مفصل و مستقل نیاز دارد.

۵ـ درباره این گونه استقبال ها سخن گفته ایم ن . ک . مقاله سبک شناسی قافیه در شعر فارسی، مجله علمی ، پژوهشی گوهر گویا (انجمن ترویج زبان فارسی و دانشگاه اصفهان).ش۳، ۱۳۸۷.

۶ـ تأثیرپذیری های مستقیم علامه اقبال از حافظ حدود سی مورد است که نمونه هایی آوردیم .

۷ـ البته در روزگار اقبال کاربرد چراغ از شمع بیشتر است اما اهمیت موضوع آنجاست که در ایران شاعران در مواردی حتی تا امروز از مضامین شمع در شعر خود نی گذرند! البته دیوان اقبال بی شمع نیست اما با بسامد اندک .

۸ـ نمونه این کار برای شعر بیدل و شعر سبک عراقی انجام داده ایم و اطلاعات سبکی مفیدی به دست آمده است: ن. ک. مجله علمی ـ پژوهشی ادبیات فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ش ۱۰، بهار ۱۳۸۷.

۹ـ سنایی از زبان شیطان گفته است :

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
(ص۸۱۷)

۱۰ـ استاد دکتر یوسفی این شعر را درکتاب چشمه روشن شرح کرده اند، ص ۴۰۵ به بعد.

منابع

۱- انوشه ، حسن (۱۳۸۰) **دانشنامه ادب فارسی**. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۳) **دیوان اشعار**. به کوشش احمد سروش. تهران: سنایی.

۳- بقایی، محمد (۱۳۸۵) **اقبال و ده چهره دیگر**. تهران: حکایتی دیگر.

۴- بیدل دهلوی، عبدالقادر (۱۳۸۷) **دیوان اشعار**. به کوشش دکتر محمد سرور مولایی. تهران: نشر علم.

۵- حافظ، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۷۵) **دیوان اشعار**. به تصحیح علامه قزوینی ـ دکتر غنی. تهران: زوار .

۶- خاقانی ، افضل الدین بدیل (۱۳۷۴) **دیوان اشعار**. به تصحیح دکتر سید ضیاء الدین سجادی. تهران: زوار .

۷- سنایی غزنویی، مجدودبن آدم (۱۳۶۲) **دیوان اشعار**. **به تصحیح محمدتقی** مدرس رضوی. تهران: سنایی.

۸- شمیسا، سیروس (۱۳۸۴) **کلیات سبک شناسی**. تهران: میترا.

۹- زرین کوب ، عبدالحسین (۱۳۷۰) **با کاروان حله**. تهران: علمی.

۱۰-------- **از گذشته ادبی ایران**. تهران: الهدی.

۱۱-------- **پیر گنجه در جستجوی ناکجا آباد**. تهران: علمی.

۱۲-غلامرضایی، محمد (۱۳۷۷) **سبک شناسی شعر پارسی**. تهران: جامی.

۱۳-فرهنگستان زبان و ادب فارسی(۱۳۸۴) **دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره**. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

۱۴-محمدی، حسنعلی (۱۳۷۵) **از بهار تا شهریار**. تهران: ارغنون.

۱۵-موسوی بجنوردی، محمد کاظم (۱۳۷۹) **دایره المعارف بزرگ اسلامی**. تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی .

۱۶-میرصادقی، میمنت (۱۳۷۳) **واژه نامه هنر شاعری**. تهران: کتاب مهناز.

۱۷-یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۷) **چشمهٔ روشن**. تهران: علمی.

محمد رضا مشهدی
کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

زیبایی شناختی غزل های می باقی اقبال و غزل های حافظ

چکیده

بی گمان یکی از شاخص های ارزش گذاری یک اثر ادبی، آن است که آرایه های ادبی در آن اثر ادبی به طور طبیعی و بدون تکلّف و زحمت به کار گرفته شده باشد. شاخص دیگر آن است که آن آرایه ها در شعر شاعران طراز اول آن زبان آمده باشد علّامه اقبال لاهوری هر دو شاخص ذکر شده را در غزل های می باقی خود در نظر داشته است. بنابراین هم آرایه های ادبی کلامش طبیعی است و هم این که در این مورد کاملاً تحت تأثیر حافظ شیرازی است که در انتخاب واژگان، ترکیبات، آرایه ها و وزن های عروضی و غیره بسیار دقیق و نکته سنج بوده است.

واژگان کلیدی: اقبال، حافظ، غزل، می باقی، آرایه های ادبی.

مقدمه

بی گمان علاّمه اقبال، یکی از شخصیت های برجسته‌ی شبه قاره است که ابعاد شعر او از جهات گوناگون، شایسته‌ی بررسی و پژوهش است. وی متفکر و اندیشمندی است که آرمانش بیداری کشورهای اسلامی و مشرق زمین است. مصلح اجتماعی است که امیدوار است با بیدارگری، نابسامانی ها و کژی های جوامع مشرق زمین، اصلاح شود و بهبود یابد. به نظر استاد یوسفی او شاعر زندگی است، «و مثلاً مانند ناصرخسرو شعر را وسیله‌ی تبلیغ عقاید و افکار خود قرار داده و چون به آنچه می گفته، سخت معتقد و مؤمن بوده است، می توان گفت: شعر او سخنی است از دل برخاسته هرچند

که بیشتر با استدلالات منطقی همراه است و عقل و خرد ما را طرف خطاب قرار می دهد» (یوسفی، ۱۳۴۷: ۲۱۵).

شاعران فارسی سُرای شبه قاره از شعر شاعران ایرانی بسیار تأثیر پذیرفته اند چه شاعرانی که از ایران، مهاجرت نموده و ساکنِ شبه قاره بوده اند و چه شاعران برجسته و صاحب سبک که در زمان حیاتشان هیچ سفری حتی کوتاه مدت به سرزمین هند و پاکستان نداشته اند در شعر شاعران شبه قاره تأثیر گذار بوده اند. شاعران طراز اول سرزمین بزرگ ایران، قبل از آنکه شاعر باشند اندیشمندانی بی همتا بوده اند که در زمینه های خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی، سخنانی کاملاً سنجیده و پخته و حکیمانه از ژرفای جان و دل به همه‌ی جهانیان عرضه نموده اند. «اقبال دو سرچشمه‌ی اصلی فکر دارد: یکی فرهنگ عرفانی ایران و دیگری صدر اسلام. به نشانه‌ی این دو سرچشمه‌ی فکری یکی از کتاب های خود را زبور عجم نامیده است و دیگری ارمغان حجاز. آنچه مورد نظر اوست رستاخیز مشرق است و برای این منظور از این دو منبع طلب فیض می کند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۰: ۹).

از آنجا که زبان فارسی در سرزمین های هند و پاکستان رواج داشته و از همه مهمتر قرابت های فکری ملّت های همسایه به همدیگر باعث شده است که سخنوران آن نواحی به خواندن و بهره گیری از شعر و اندیشه‌ی شاعران ایران زمین علاقه و عشق بورزند.

«علامه اقبال، بی گمان بزرگترین منظومه سرای عرفانی و حکمی همه‌ی اعصار، و نامدارترین شاعر فلسفی و مذهبی و غزل پرداز شبه قاره و بویژه پاکستان است. میراث فرهنگی او که زیور مثنوی و غزل گرفت، سال هاست که آبشخور پرسش ها و سرگشتگی های انسان است و تعالیم هوشمندانه اش، آموزنده‌ی داناییها و توانایی هاست (شادروان، ۱۳۷۱: ۱۶).

از شعرش آشکار است که اشعار بسیاری از شاعران فارسی زبان را بارها خوانده است ولی در این میان شیفتگی ویژه ای به مولانا جلال الدین بلخی و حافظ شیرازی

داشته است زیرا او گمشده یا گمشده هایی داشته است که می خواسته آنها را بیابد . از یک طرف برای عقیده و هدفدار زیستن به شعر مولانا و حافظ روی آورده و هم به جهت توجه به امور سیاسی، شعر حافظ او را به سوی خو فراخوانده است.

«اقبال شعر را برای ابراز مکنونات قلبی و آنچه که در ضمیر و اندیشه اش می گذشت می خواسته و می دانیم که در اندیشه‌ی اقبال دو عنصر بسیار مشخص وجود داشته است. یکی امور سیاسی زمانه‌ی خودش و دیگری مسایل عقیدتی» (بقایی، ۱۳۸۲: ۴۶).

تأثیر پذیری علامه اقبال از شعر حافظ در جاهای مختلف دیوان اقبال به چشم می خورد ولی این تأثیر پذیری در چهل و پنج غزل که در مجموعه ای تحت عنوان «می باقی» آمده، آشکار تر است.

«شعر اقبال را نمی توان دقیقاً در یکی از سبک های معمول شعر فارسی جای داد سبک او مخصوص خود اوست یعنی تلفیقی از سبک هندی و شیوه‌ی عراقی بعلاوه‌ی گوشه هایی از سبک خراسانی ... او در زبان و نگاه بیش از همه ی سبک ها متأثر از شیوه‌ی بیان هندی است، هرچند هندوگرای محض هم نیست» (محبّتی، ۱۳۷۹: ۱۷۴).

اشعار اقبال در قالب های مثنوی، غزل، دوبیتی است و هرکدام از قالب ها در آثار او به صورت پراکنده جای گرفته است. «بلندترین و هنری ترین و زیباترین بخش سروده های اقبال به زبان فارسی، غزلیات اوست.... غزل اقبال در مرز عارفانه، مصلحانه، شاعرانه در نوسان است و هیچ کدام آنها هم نیست. گاهی یک بیت او به دیوانی از ... شاعران پارسی گو ـ که فقط بندیِ لفظند ـ می ارزد و گاهی در این غزلیات نارسایی های لفظی و معنوی مشاهده می شود» (محبّتی، ۱۳۷۹: ۱۸۳).

یکی از شاعرانی که تأثیر عمده در فکر و شعر و غزل علامه اقبال دارد خواجه حافظ شیرازی است و تأثیرپذیری شعر علامه به حدّی است که همگان در آن اتفاق نظر دارند. این تأثیرپذیری در همه‌ی زمینه هاست از فکر و اندیشه و عاطفه گرفته تا واژگان و ترکیبات و موسیقی شعر. در این پژوهش برآنیم تا فقط تأثیر پذیری ۴۵ غزل

می باقی علامه اقبال را از شعر و غزل حافظ از دیدگاه موسیقی درونی یا آرایه ها و زیبایی های ادبی مورد بررسی قرار دهیم. بنابراین علامه اقبال در صور خیال، تشبیهات، استعارات، طنز و بیشتر آرایه های ادبی ـ لفظی به شعر حافظ بی توجه نبوده است. بررسی را از آرایه‌ی تشبیه آغاز می کنیم و سپس به دیگر آرایه ها می پردازیم.

تشبیه

صد جهان می روید از کشت خیال ما چو گل
یک جهان و آن هم از خون تمنّا ساختی
(اقبال،۱۳۶۸ :۲۴۷)

هم گلستان خیالم ز تو پر نقش و نگار هم مشام دلم از زلف سمن سای تو خوش
(حافظ،۱۳۶۹: ۲۸۷)

در دشت جنون من، جبریل زبون صیدی یدان به کمند آور ای همّت مردانه
(اقبال،۱۳۶۸ :۲۴۷)

شیر در بادیه‌ی عشق تو روباه شود
آه ازین راه که در وی خطری نیست که نیست
(حافظ،۱۳۶۹ :۷۳)

فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست کجاست شیردلی کز بلا نپرهیزد
(همان:۱۵۵)

فرزانه به گفتارم دیوانه به کردارم از بادهٔی شوق تو هشیارم و مستم من
(اقبال،۱۳۶۸: ۲۴۶).

شور شراب عشق تو آن نَفَسم رَوَد ز سر کاین سرِ پُر هوس شود خاک درِ سرای تو
(حافظ ،۱۳۶۹: ۴۱۱).

هـــزار انجـمن آراستند و برچیدند   دریـن سراچه که روشن ز مشعل قمر است
(اقبال،۱۳۶۸: ۲۴۴)

ستاره‌ی شب هجران نمی فشاند نور   بـــه بام قصـــــر برآ و چـراغ مه برکن
(حافظ،۱۳۶۹: ۳۹۷)

دل و دیـن در گرو زهـــره وشان عجمی   آتش شوق سلیـمی نه تو داری و نه من
(اقبال،۱۳۶۸: ۲۵۲)

گل بر رخ رنگین تو تا لطف عرق دید   در آتش شوق از غم، دل غرق گلاب است
(حافظ، ۱۳۶۹: ۲۹)

گرفتم این کتـاب خرد فرو خـواندی   حـــدیث شـــوق نفهمیده ای دریغ از تو
(اقبال،۱۳۶۸: ۲۵۷)

ای که از دفـتر عقل آیت عشق آموزی   تـرسم این نکته بـه تحقیق ندانی دانست
(حافظ،۱۳۶۹: ۴۸)

دفتر دانـــش ما جمله بشـویید به می   کـــه فلک دیدم و در قصـــــد دل دانا بود
(همان:۲۰۳)

رقـــم مغلطه بر دفتر دانش نـــزنیم   ســـرّ حـق بر ورق شعبده ملحق نکنیم
(همان: ۳۷۸)

به این بهانــه به دشت طلب ز پـا منشین   که در زمانه‌ی ما آشـــــنای راهی نیست
(اقبال : ۲۵۷)

در بیابان طلب گر چه ز هر سو خطری است مـی رود حافظ بیدل به تولّای تو خوش
(حافظ:۲۸۷)

بیـا که بلبل شـــوریده نغمه پرداز است   عـــروس لاله سراپا کرشمه و ناز است
و همچنین است: ۲۴۶-۶/ ۲۵۲-۱۸

(اقبال :۲۵۵)

عـروس غنچه رسید از حرم به طالع سعد بعنه دل و دین می برد بوجه حَسَن

(حافظ: ۳۸۸).

پـی نظّاره‌ی روی تـــــو می کنم پاکش نگاه شوق به جوی سرشک می شویم

(اقبال :۳۴۵).

قـد تو تا بشـد از جویبار دیده‌ی من بجای سرو جز آب روان نمی بینم

(همان:۳۵۸).

و همچنین است: ۴۹۰-۶/ ۴۹۴- ۷/ ۴۸۰- ۴

بـــــی تو از خواب عدم دیده گشودن نتوان بی تو بودن نتوان با تو نبودن نتوان

(اقبال :۲۵۱)

هشـــیار شو که مرغ چمن مست گشت هان بیدار شو که خواب عدم در پی است

(حافظ :۴۲۹)

فـــزون قبیله ی آن پخته کار باد که گفت چـراغ راه حیات اسـت جلوه‌ی امید

(اقبال :۲۴۸)

دلم امید فراوان به وصل روی تو داشت ولی اجل به ره عمر رهزن اَمَل است

(حافظ :۴۵)

مثال لاله فتادم به گوشه‌ی چمنی مـــرا ز تیـــر نگاهی نشانه بر جگر است

(اقبال :۲۴۴)

اگر چه مرغ زیرک بود حافظ در هواداری به تیر غمزه صیدش کرد آن کمان ابرو

(حافظ :۴۱۲)

گـر چه از طور کلـیم است بیان واعظ تاب آن جلوه‌ی آیینـــه‌ی گفتارش نیست

(اقبال :۲۴۵)

بعـد ازین روی من و آینه‌ی وصف جمال   کـه در آنجا خبر از جلوه‌ی ذاتم دادند
(حافظ :۱۸۳)

استعاره مصرّحه:

ماه تمام (استعاره مصرحه از وجود یار)

حسـرت جلوه ی آن مـاه تمامی دارم   دسـت بر سینه نظر بر لب بامی دارد
(اقبال :۲۵۰)

حریف عشق تو بودم چو ماه نو بودی   کنون که مـاه تمامی نظر دریغ مدار
(حافظ :۲۴۷)

لعل خاموش (استعاره از لب یار)

گـــرچه لعل تو خموش است ولی چشم ترا
بـــا دل خون شده‌ی ما سخنی نیست که نیست
(اقبال :۲۵۶)

خـــدا را ای رقیب امشب زمانی دیده بر هم نه
کـه من با لعل خاموشش نهانی صد سخن دارم
(حافظ :۳۲۷)

گنبد مینا (استعاره از آسمان)

این گنبـد مینایی این پستـــی و بالایی   در شـد به دل عاشق با ایـن همه پهنایی
(اقبال :۲۵۲)

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم   گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد
(حافظ :۱۴۲)

جـرعه‌ی جام برین تخـــت روان افشانم   غلغل چنگ درین گنـبد مینا فکنم
(حافظ :۳۴۸)

دیگر موارد در شعر حافظ: دایره‌ی مینا ۴۹۳- ۱۱، دایره‌ی مینایی ۱۴۰- ۶ ، طاق مینا ۲۰۶- ۳

سراچه (استعاره از دنیا)

هـــزار انجمن آراســـتند و برچیـــدند درین سراچه که روشـــن ز مشعل قمر است

(اقبال :۲۴۴)

غفلت حافظ درین سراچه عجب نیست هـــرکه به میخانه رفـــــت بی خبر آید

(حافظ :۲۳۲)

دریـــــــن مقام مجازی بجز پیـاله مگیر دریـن سراچه ی بازیچه غیـــر عشق مباز

(همان :۲۵۲)

صحرا (استعاره از عشق)

چون تمام افتد سراپا ناز می گردد نیاز قیـس را لیلی همی نامند در صحرای من

(اقبال :۲۵۷)

فـراز و شیب بیابان عشق دام بلاست کجا شیـردلی کز بلا نپـــــــرهیـــــزد

(حافظ : ۱۵۵)

کمـند صید بهرامی بیفکن جام جم بردار

که من پیمودم این صحرا نه بهرامست و نه گورش

(حافظ :۲۷۸)

رباط کهن، رباط دو در (استعاره از دنیا)

درین رباط کهن چـــــشم عافیت داری تـرا به کشمکش زندگی نگاهی نیست

(اقبال :۲۵۷)

ز مرگ و زیست چه پرسی درین رباط کهن

که زیست کاهـش جان مرگ جان کنی دارد

(همان:۲۵۰)

ازین رباط دو در چون ضرورت است رحیل

رواق و طاق معیشت چه سربلند و چه پست

(حافظ :۲۵)

خاتم (استعاره از کشور و ...)

ای مسلمان دگر اعجاز سلیمان آموز   دیده بر خاتم تو اهرمنی نیست که نیست

(اقبال :۲۵۶)

بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم   مُلک آن تست و خاتم فرمای هرچه خواهی

(حافظ:۴۸۹)

و همچنین است: ۳۹۰-۳/ ۳۲۷-۶/ ۱۶۰- ۲ و...

آتش (استعاره از عشق و غمهای عشق)

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست   تجلّی دگری در خور تقاضا نیست

(اقبال :۲۴۹)

تا شوی بی باک تر در ناله ای مرغ بهار   آتشی گیر از حریم سینه ام چندی دگر

(همان: ۲۴۴)

سینه از آتش دل در غم جانانه بسوخت   آتشی بود درین خانه که کاشانه بسوخت

(حافظ :۲۵)

و همچنین است: ۲۲-۸/ ۳۰۸-۴/ ۱۴۹- ۱۲/ ۱۸۴- ۶/ ۲۴۲- ۷/ ۲۵۷- ۱/ ۲۹۴- ۵/ ۳۷۰- ۷/ ۴۲۲- ۴/ ۴۵۵- ۸

سیل (استعاره از حوادث، اشک)

چو موج ساز وجودم ز سیل بی پرواست   گمان مبر که درین بحر ساحلی جویم

(اقبال :۲۴۵)

تا به دامن ننشیند ز نسیمش گردی   سیل خیز از نظرم رهگذری نیست که نیست

(حافظ :۷۳)

دریا، ساحل (دریا: استعاره از دنیا و سختیها، ساحل: استعاره از آسایش و راحتی)

خاکـــیم و تند سیر مثال ستــــــاره ایم   در نیلگـــون یمی بـــــه تلاش کناره ایم

(اقبال :۲۵۵)

شعله(استعاره از عشق جذبه های آن)

از بهر آشیانــه خـــس اندوزیم نگــر   باز ایـــن نگر که شعله‌ی درگیرم آرزوست

(اقبال :۲۴۸)

چمن(استعاره از دنیا)

چشـــم آفریده ایم چـو نرگس درین چمن   روبنـد برگشـا که سراپا نظاره ایم

(اقبال :۲۵۶)

و همچنین است: ۱۰۶-۴/ ۳۷۹-۱/ ۱۱۵- ۵/ ۲۸۱- ۱/ ۱۱۷-۷/ ۱۲۵- ۹/ ۴۷۷- ۵/ ۱۰۶- ۴

خار، تازه گل(خار : استعاره از عاشق ، تازه گل : استعاره از معشوق)

اگرت خار گل تازه رسی ساخته اند   پاس ناموس چمن دار و خلیدن آموز

(اقبال :۲۴۸)

و همچنین است: ۲۸۹- ۶/ ۸۵- ۱/ ۳۲۱- ۳/ و...

زورق، کشتی (استعاره از انسان)

ز قیـــد و صید نهنگان حکـایتی آور   مگـو که زورق ما روشناس دریا نیست

(اقبال :۲۴۹)

و همچنین است: ۳۷۸- ۶/ ۱۲۹-۲

ایهام

کشید نقش جهانی به پرده‌ی چشم   ز دست شعبده بازی اســیر جادویم

(اقبال :۲۵۴)

چه ره بود ایـــن که زد در پرده مطرب   که مـــی رقصند با هـــــم مست و هشیار

(حافظ : ۲۴۵)

و همچنین است: ۲۲- ۴/ ۴۳۱- ۵/ ۴۳۲- ۲/ ۴۵۶- ۳

ز مقام من چه پرسی به طلسم دل اسیرم نه نشیب من نشیـی نه فراز من فرازی
(اقبال :۲۴۵)

چـه راه می زند این مطرب مقام شناس که در میانِ غزل، قول آشنا آورد
(همان:۱۴۱)

از مـا بگو سلامی آن تـرک تندخو را کآتش زد از نگاهـی یک شهر آرزو را
(اقبال :۲۴۷)

و همچنین است: ۸۲– ۱/ ۳۴۶– ۵/ ۱۲۴– ۷

ایهام تناسب

تنـم گلی ز خـیابان جنّت کشمـیر دل از حـریم حجاز و نواز شیراز است
(اقبال :۲۵۵)

فکنـد زمزمه‌ی عشـق در حجاز و عراق نـوا و بانگ غزلهای حافظ از شیراز
(حافظ :۲۵۳)

و همچنین است: ۳۹۸– ۳/ ۳۰۶– ۱

استخدام

چـو غنچه گر چه به کارم گره زنند ولی ز شـوق جلوه گه آفتـاب می رویم
(اقبال :۲۴۵)

گره زدن به (وجه شبه): مشبه: کار عاشق، مشبه به: غنچه

دلا چـو غنچه شکـایت ز کار بسته مکن که باد صبـح نسیم گره گشـا آورد
(حافظ :۱۴۵)

کارِ بسته (وجه شبه): مشبه: دل عاشق، مشبه به: غنچه و همچنین است: ۲۷۴– ۵/ ۳۶۷– ۷/ ۳۹۲– ۳.

طنز

ره مـده در کعبه ای پیـر حرم اقبال را هـر زمان در آستیـن دارد خداوندی دگر
(اقبال :۲۴۴)

حـافظ به زیر خـــرقه قدح تا به کی کشی در بـزم خواجه پرده ز کارت برافکنم
(حافظ : ۳۴۳)

مفاخره

عـروس لاله برون آمداز سراچه ی ناز بیا که جـان تو سوزم ز حرف شوق انگیز
(اقبال :۲۵۲)

دُرر ز شـــوق برآرند ماهیـــان به نثار اگر سفینـه‌ی حافظ رسد به دریایی
(حافظ : ۴۹۱)

حسن تعلیل

پـی نظّاره‌ی روی تو کنـــم پاکـش نگاه شـوق به جوی سرشک مـــی شویم
(اقبال: ۲۴۵)

جویها بسته ام از دیـــده به دامان که مگر در کنـارم بنشـاند سهی بالایی
(حافظ : ۴۹۰)

کلام جامع

اگـر نه بوالهوسی با تو نکته ای گویم که عشق پخته تر از ناله های بی اثر است
(اقبال: ۲۴۴)

ز وصـل روی جـــوانان تمتّعی بردار که در کمین گه عمـــــر است مکر عالم پیر
(حافظ : ۲۵۶)

ضرب المثل

راه کور است به خود غوطه زن ای سالک راه جاده را گم نکند در تـــه دریا ماهی
(اقبال : ۲۵۶)

اگرت سلـطنت فقـر ببخشند ای دل کمتـرین مُلک تو از ماه بود تا ماهی
(حافظ : ۴۸۸)

پارادوکس

حـــرف نگفته‌ی شـما بر لب کودکان رسید از مـن بی زبان بگو خلوتـیان راز را

(اقبال : ۲۴۵)

ویمر: شهری است در آلمان مورد علاقه‌ی گوته (اقبال، ۱۳۶۸:۲۴۷) و چنین است:

۲۵۳– ۹/ ۲۵۴– ۲۱/ ۲۵۴– ۱۸

شـد آنکه اهل نــظر بر کناره می رفتند هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش

(حافظ : ۲۸۳)

و چنین است: ۱۲۱– ۵/ ۴۹– ۱، ۵، ۶/ ۳۸۱– ۱، ۲/ ۲۱۸– ۶/ ۴۵۸– ۱، ۲/ ۵۲– ۵/ ۳۵۲– ۱

سر درس عــشق دارد دل دردمند حافظ کــه نه خاطر تماشا نه هوای باغ دارد

(همان: ۱۱۷)

و هم چنین است: ۲– ۵/ ۹۵– ۷/ ۱۴۳– ۱/ ۶۱– ۳/ ۶۲– ۶/ ۲۴۹– ۵

تکرار هجا

حلقه بستند سر تربت من نوحه گران دلبران زُهره وشان گل بدنان، سیم بران

(اقبال : ۲۴۳)

شاهِ ششاد قدان، خسروِ شیرین دهنان که به مژگان شکند قلب همه صف شکنان

(حافظ : ۳۸۷)

همحروفی(واج آرایی)

صـورت نپرستم من بتخانه شکستم من آن سیـل سبک ســـیرم هر بند گسستم من

(اقبال : ۲۴۶)

و همچنین است: ۲۵۷– ۲/ ۲۴۶– ۲۲

نــه شیخ شهر نه شاعر نه خرقـه پوش اقبال فقــیر راه نشین است و دل غنی دارد

(اقبال:۲۵۰)

رشته‌ی تسبیح اگر بگسست معذورم بدار دستم اندر ساعد ساقیِ سیمین ساق بود

(حافظ: ۲۰۶)

و همچنین است: ۴- ۵/ ۲۰۳- ۷/ و ...

جناس

محبّت چون تمام افتد رقابت از میان خیزد

به طوف شعله ای پروانه با پروا نه می ساز

(اقبال: ۲۴۶)

یاد باد آنکه رخت شمع طرب می افروخت وین دل سوخته پروانه‌ی ناپروا بود

(حافظ: ۲۰۴)

تناسب

نوا ز پرده‌ی غیب است ای مقام شناس نه از گلوی غزل خوان نه از رگ ساز است

(اقبال: ۲۵۵)

و همچنین است: ۲۵۵- ۱۴/ ۲۵۱- ۶/ ۲۵۶- ۸

این مطرب از کجاست که ساز عراق کرد وآهنگ بازگشت به راه حجاز کرد

(حافظ:۱۳۳)

و همچنین است: ۲۴۱- ۲/ ۱۴۴- ۸

دل به او بند و ازین خرقه فروشان بگریز نشوی صید غزالی که ز تاتارش نیست

(اقبال: ۲۵۵)

مژدگانی بده ای خلوتی نافه گشای که ز صحرای ختن آهوی مشکین آمد

(حافظ: ۱۷۶)

و همچنین است: ۳۸۵- ۱

نتیجه

همه‌ی خوانندگان شعر اقبال، او را شاعری معناگرا می دانند و شاید برای جمعی پذیرش این نکته دشوار باشد که علامه اقبال لاهوری در به کارگیری دقایق و آرایه های بدیعی و بلاغی نیز علاوه بر تفکر و اندیشه و ... از شعر و غزل حافظ تأثیر پذیرفته است، ولی این پژوهش اثبات می کند که چگونه علامه اقبال، تنها در ۴۵ غزل، از صور

خیال و آرایه های ادبی بکار رفته در شعر حافظ بسیار متأثر است. بنابراین دور و شگفت نخواهد بود که بپنداریم اقبال حتی به زیبایی ها ادبی سخن حافظ نیز نگاه ویژه داشته تا ارادت و پیروی خود را همچون بسیاری از شاعرانِ دیگر به حافظ و شعر او اثبات نماید.

منابع

۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۰) **دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز**، تهران: امیرکبیر.

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸) کلیات اشعار فارسی، تصحیح دکتر احمد سروش، تهران : انتشارات سنایی.

۳- بقایی(ماکان)، محمد (۱۳۸۲) **قلندر شهر عشق**، تهران، اقبال.

۴- حافظ، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۶۹) **دیوان**، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، مقدمه و... رحیم ذالنور، تهران، زوّار.

۵- شادروان، حسن (۱۳۷۱) **اقبال شناسی**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۶- صدیقیان، میهن دخت (۱۳۶۶) **فرهنگ واژه نمای حافظ**، تهران :امیرکبیر.

۷- محبّتی، مهدی (۱۳۷۹) **صدای رویش خیال**، تهران: زهد.

۸- یوسفی، غلامحسین (۱۳۴۷) **نامه ی اهل خراسان**، تهران، زوّار.

دکتر محمد امیر مشهدی
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

موسیقی بیرونی و کناری در غزل های می باقی اقبال و غزل های حافظ

چکیده

در این پژوهش تأثیر موسیقی بیرونی و کناری غزل های حافظ بر مجموعه ی غزل های اقبال تحت عنوان می باقی به طور دقیق مورد استفاده قرار گرفته است. اقبال در وزن ها، ردیف ها، و قافیه های غزل هایش از غزل های حافظ تأثیر پذیرفته است. از ۴۵ غزل می باقی اقبال، سه غزل در هر سه مورد وزن، ردیف و قافیه از غزل های حافظ، متأثر شده اند. شش غزل در وزن و قافیه، سه غزل در وزن و ردیف و غیره به طوری که شانزده غزل می باقی اقبال تحت تأثیر غزل های حافظ هستند. دیگر شاعران تأثیر گذار: مولوی، نظیری نیشابوری، امیرخسرو دهلوی، غالب دهلوی، سعدی و ... هستند.

واژگان کلیدی: اقبال، حافظ، غزل، می باقی، موسیقی بیرونی، موسیقی کناری

مقدمه

بده ساقی می باقی که در جنّت نخواهی یافت　کنار آب رکناباد و گلگشت مصلاّ را
(حافظ،۱۳۶۹: غزل ۳)

می باقی بده تا مست و خوشدل　به یاران برفشانم عمر باقی
(همان: غزل ۴۶۰)

درین محفل که کار او گـذشت از باده و ساقی نـــدیمی کو که در جامش فروریزم می باقی
(اقبال،۱۳۶۸: ۱۲۴)

در این پژوهش هدف آن بوده است تا ، تأثیر پذیری موسیقی بیرونی و کناری غزل های «می باقی» علامه اقبال لاهوری که حاوی ۴۵ غزل و بخشی از کتاب «پیام مشرق» است از موسیقی بیرونی و کناری غزل های حافظ شیرازی تأیید و تثبیت گردد.

تأثیر پذیری اقبال از شاعران گذشته آشکار است. ولی در این میان مولانا جلال الدین بلخی و حافظ شیرازی جایگاه ویژه دارند.«از همین روست که دکتر خلیفه عبدالحکیم در فکر اقبال می نویسد: «بعضی غزل های فارسی اقبال چنان هستند که اگر آنها را در دیوان حافظ بیاوریم، خواننده نمی تواند فرقی بین آنها و کلام حافظ بگذارد.» شاید این سخن مقبول طبع برخی از سخن سنجان و صاحبنظران ادب فارسی نباشد ولی گویای پختگی و زیبایی شعر اوست و اینکه تداوم دهنده ی شیوه ای است که شعرای بزرگ فارسی همچون حافظ و مولوی و سعدی به وجودآورده اند.» (بقایی، ۱۳۸۲: ۲۹)

هرچند شعر اقبال در انسجام، روانی، یکدست بودن، پختگی، موسیقی واژگان و ترکیبات، موسیقی درونی و بیرونی به پایه و درجه ی شعر بزرگان ادب فارسی همچون فردوسی، مولوی، سعدی و حافظ نمی رسد، ولی چاشنی و نمکی ویژه ی شعر خود دارد که نه تنها به ذائقه ی خوانندگان شبه قاره خوشایند است، بلکه بسیاری از سخن شناسان ایرانی نیز از لطف سخن اقبال، لذت می برند چنان که ما دوستداران سخن اقبال می توانیم مصداق این بیت سعدی باشیم که فرماید:

کس نیست که پنهان نظری با تو ندارد من نیز برآنم که همه خلق برآنند
(سعدی، ۱۳۶۲: ۵۰۰)

هرچند که او از نظر فکری در زمینه های مختلف دینی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی شعر سروده ولی شعر عرفانی او شور و التهاب ویژه ای دارد. «موضوعاتی را که به کار می برد در واقع همان موضوعات شناخته شده ی عرفان ایرانست، منتها می کوشد تا

تراش تازه ای به این صخره ی کهن بدهد. گاهی ناصر خسرو و سنایی، زمانی حافظ و بیش از همه مولوی را به یاد می آورد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۰: ۹).

اقبال در مجموعه ی غزل های «می باقی» از جهات گوناگون از حافظ شیراز، رنگ و تأثیر پذیرفته: واژگان و ترکیبات، موسیقی درونی، بیرونی، کناری و اندیشه و افکار و مضامین شعری. برای خواننده ی شعر اقبال، آمادگی قبلی لازم است، زیرا «حلاوت شعر او زمانی در مذاق جان اثر می کند که خواننده با اصطلاح شناسی وی آشنا باشد و یا سروده هایش را همراه با شرح و توضیح بخواند. بسیاری از کلماتی که اقبال در شعر خود به کار برده است به ظاهر فارسی می نماید، اما به معنایی نیستند که در فارسی بکار برده می شوند.» (بقایی، ۱۳۸۲: ۱۶)

می توان مدّعی شد که از نظر واژگان و ترکیب سازی شعر و زبان علامه اقبال یکنواخت و یکدست نیست به طوری که گاهی ابداعی، ابتکاری، تازه و نو است و گاهی کم ارزش، ابتدایی و نادرست.

«از ویژگی های سبکی او به کارگیری مجموعه ای از واژگان و ترکیبات و تعبیرات است که واقعاً کنار هم آمدن آنها به راحتی امکان پذیر نیست. گاه ترکیبات بسیار تازه و نو می آفریند و گاه کلماتی بسیار مهجور و غریب به کار می گیرد و گاه تعبیری می آفریند که یک دنیا شادی به دل می دهد و گاه تعبیری مبتذل و بازاری و حتی نارسا و نادرست است. همه ی اینها پیچیده در بطن و متن شعر و جزء سخن اوست.» (محبّتی، ۱۳۷۹: ۱۷۵)

این پژوهش تأثیر پذیری تأثر شعر اقبال در می باقی را از غزل های حافظ در سطح موسیقی بیرونی و کناری نشان می دهد و جداولی که در ادامه خواهد آمد این همانندی ها و تأثیر پذیری ها را که علامه اقبال از خواجه حافظ شیرازی در ۴۵ غزل می باقی داشته، بیشتر نمایان می سازد. غزلیات حافظ بر اساس نسخه ی قزوینی- غنی ۴۹۵ غزل است. اگر ما شش وزنی را که در نمودار، رتبه های اول تا ششم را در ۴۵ غزل علامه اقبال داراست با غزل های حافظ مقایسه کنیم، در می یابیم که در غزلیات حافظ

نیز پنج وزن، با وزن های غزل های اقبال مشترک هستند. بعلاوه از حیث تعداد و درصد نیز قابل توجه هستند. تعداد غزل های حافظ در این ۶ وزن ۳۹۴ مورد است که ار حیث درصد ۷۹/۵۹ کل غزل های اوست و اقبال در همان ۶ وزن ۳۸ غزل سروده است که از حیث درصد ۸۴/۴۴ از ۴۵ غزل می باقی است. لذا تأثیرپذیری شگرف علامه اقبال از استاد بی چون و چرای غزل فارسی یعنی خواجه حافظ جای هیچ گونه شک و تردیدی باقی نمی گذارد.

جدول وزن های غزل های می باقی اقبال و غزل های حافظ

نام وزن	رتبه در غزلهای اقبال غزل ها	بسامد در غزلهای اقبال غزل ها	درصد در غزلهای اقبال غزل ها	رتبه در غزلهای حافظ غزل ها	بسامد در غزلهای حافظ غزل ها	درصد در غزلهای حافظ غزل ها
مفاعلن فعلاتن مفاعلن فَعِلُن	۱	۱۴	۳۱/۱۱	۲	۱۱۹	۲۴/۰۴
فعلاتن فعلاتن فعلاتن فَعِلُن	۲	۱۱	۲۴/۴۴	۱	۱۳۶	۲۷/۴۷
فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن	۳	۴	۸/۸۸	۴	۳۳	۶/۶۶
مفعولُ مفاعیلن || مفعولُ مفاعیلن	۴	۴	۸/۸۸	۱۱	۶	۱/۲۱
مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن	۵	۳	۶/۶۶	۳	۷۶	۱۵/۳۵
مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن	۶	۲	۴/۴۴	۵	۲۴	۴/۸۴
مفتعلن مفاعلن || مفتعلن مفاعلن	۶	۲	۴/۴۴	۱۳	۵	۱/۰۱
فَعِلاتُ فاعلاتن || فَعِلاتُ فاعلاتن	۶	۲	۴/۴۴	۱۴	۳	۰/۶۰
مفعولُ فاعلاتن|| مفعولُ فاعلاتن	۹	۱	۲/۲۲	۷	۱۸	۳/۶۳
مفتعلن فاعلن|| مفتعلن فاعلن	۹	۱	۲/۲۲	۲۱	۱	۰/۲۰
متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن	۹	۱	۲/۲۲	-	-	-
جمع		۴۵	۹۹/۹۵		۴۲۱	۸۵/۰۱

جدول مشابهت های وزن و قافیه و ردیف غزل های می باقی اقبال و غزل های حافظ

ردیف		بسامد	درصد
۱	یکسانی وزن، قافیه و ردیف	۳	۶/۶۶
۲	یکسانی وزن و قافیه	۶	۱۳/۳۳
۳	یکسانی وزن و دریف	۳	۶/۶۶
۴	یکسانی وزن و بخشی از دریف	۲	۴/۴۴
۵	یکسانی وزن و بخشی از قافیه	۲	۴/۴۴
	جمع	۱۶	۳۵/۵۵

جدول فوق مشابهت های غزل های می باقی اقبال را با غزل های حافظ از سه جهت وزن و قافیه و ردیف نشان می دهد، به طوری که در کلّ، از ۴۵ غزل می باقی، شانزده غزل، دست کم در دو یا سه مورد (وزن، قافیه، ردیف) با غزل های حافظ مشترک هستند که از حیث درصد ۳۵/۵۵ کل غزل های می باقی اقبال را تشکیل می دهند.

الف: مشابهت های غزل های می باقی اقبال با غزل های حافظ

یکسانی وزن، قافیه و دریف

مفاعلن فعلاتن مفاعلن فَعِلُن (= فَعِلان، فع لن، فع لان)

بحر مجتث مثمّن مخبون محذوف (مقصور، اصلم، اصلم مسبّغ)

به شاخ زنــدگی ما نمی ز تشنه لبی است

تلاش چشمه ی حیوان، دلیل کم طلبی است

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۱)

اگرچه عرض هنر پیش یار بی ادبی است — زبان خموش ولیکن دهان پُر از عربی است

(حافظ، ۱۳۶۹: ۶۴)

قافیه های تکرار شده: بی ادبی، بولهبی، عنبی، نیم شبی؛ تعداد ابیات غزل اقبال هفت بیت؛

تعداد ابیات غزل حافظ هشت بیت؛ردیف: است

جهان عشـــــق نه میــــری نـه سَروَری داند   همــــــین بس است که آیـــین چاکری داند

(اقبال، ۱۳۶۸:غ ۲۵۴)

نـــــه هرکه چـــــهره برافروخت دلبری داند   نـــه هـــــــرکه آینه ســــازد سکندری داند

(حافظ، ۱۳۶۹:غ ۱۷۷)

قافیه های تکرار شده: دلبری، سکندری، سروری، کیمیاگری، پری، قلندری

تعداد ابیات غزل اقبال ۹ بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ ۱۰ بیت ؛ردیف: داند

اگرچه زیـــــــب سرش افسرو و کلاهی نیست   گدای کوی تو کمــــــتر ز پادشاهی نیست

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۷)

جـــــــــز آستـــان توام در جهان پناهی نیست   ســـــر مرا بجز این در حواله گاهی نیست

(حافظ، ۱۳۶۹: غ۷۶)

قافیه های تکرار شده: راهی، نگاهی؛تعداد ابیات غزل اقبال هفت بیت.

تعداد ابیات غزل حافظ نه بیت ؛ردیف: نیست.

یکسانی وزن و قافیه

۱: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فَعِلُن (= فَعِلان، فع لن، فع لان)

بحر مجتث مثمّن مخبون محذوف (مقصور، اصلم، اصلم مسبّغ)

بــه ایـــــن بهـــانه درین بزم محرمی جویم   غـــزل سرایــــــم و پیغـــام آشنا گویم

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۵)

سرم خوش است و به بانـــگ بلند می گویم   که من نســـیم حیات از پیاله می جویم

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۳۷۹)

قافیه های تکرار شده: می گویَم، گویَم، جویَم، جویَم(فعل)، جویَم(اسم + شناسه)، اویَم، می رویَم، شویَم.

تعداد ابیات غزل اقبال نه بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ نه بیت

بهـــار تـــا بـــه گلستـــان کشیـــد بزم سرود نوای بلـبل شوریده چشم غنچه گشود

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۳)

کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود بنفـــشـــه در قدم او نهاد سر به سجود

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۲۱۹)

قافیه های تکرار شده: وجود، داوود، نمرود، محمود، موجود

تعداد ابیات غزل اقبال نه بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ ده بیت.

بیـــار باده کـه گــــــردون به کـام ما گردید مثـــال غنچـــه نـــواهـــا ز شـاخسار دمید

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۸)

جهـــــان برابروی عید ازهلال وسمه کشید هـــلال عیـــد در ابـــروی یـــار بـاید دید

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۲۳۸)

رسیـــد مـــــــژده که آمد بهار و سبزه دمید وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید

(همان: غ ۲۳۹)

قافیه های تکرار شده: دمید، شنید، نخرید، نچشید، گردید.

تعداد ابیات غزل اقبال شش بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ هشت بیت ؛عداد ابیات غزل دوم حافظ هشت بیت؛

دلیل منـــــزل شـــوقـم بـــه دامنـــم آویـــز شـــــــرر ز آتش نابم به خاک خویش آمیز

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۲)

دلـــــم رمیده ی لولی وشی است شورانگیز دروغ وعـــــــده و قتّال وضع و رنگ آمیز

(حافظ، ۱۳۶۹: غ۲۶۶)

قافیه های تکرار شده: انگیز، آمیز، آویز

تعداد ابیات غزل اقبال چهار بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ هشت بیت.

۲: وزن فعلاتن فعلاتن فعلاتن فَعِلُن (فع لن) بحر رمل مثمّن مخبون محذوف (اصلم)

نظر تو همــــــه تقصـــــیر و خرد کوتاهی نرسی جـــــز به تقاضای کلیـــم اللهی

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۶)

سحـــــرم هاتف میخانـــــــه به دولتخواهی گفـــت بازآی که دیرینه ی این درگاهی

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۴۸۸)

قافیه های تکرار شده: آگاهی، شاهنشاهی، کوتاهی، ماهی، می خواهی

تعداد ابیات غزل اقبال شش بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ نه بیت.

۳: مفعولُ مفاعیلن || مفعولُ مفاعیلن بحر هزج مثمّن اخرب

این گنبـــــد مینایی این پســـــتی و بالایی درشد به دل عـــاشق بـــا این همـــه پهنایی

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۲)

ای پادشـــــــه خوبان داد از غم تنهـــایی دل بی تو به جان آمد وقت است که باز آیی

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۴۹۳)

قافیه های تکرار شده: آیی، فرمایی

تعداد ابیات غزل اقبال هفت بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ نه بیت.

یکسانی وزن و ردیف

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فَعِلُن (= فَعِلان، فع لن) بحر رمل مثمّن مخبون محذوف (مقصور، اصلم)

سرخوش از باده ی تو خُم شکنی نیست که نیست مست لعلین تو شیرین سخنی نیست که نیست

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۶)

روشن از پـــرتـو رویت نظری نیست که نیســـت منّت خاک درت بـر بصری نیست کـــه نیست

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۷۳)

مشابهت قافیه : تکرار حروف وصل (ی)

تعداد ابیات غزل اقبال پنج بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ دوازده بیت ؛ردیف: نیست که نیست.

حســرت جلـــــــوه ی آن مـــاه تمامـــی دارم دســــــت بـــر سینـه نظـــر بر لب بامی دارم

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۰)

در نهانخـــــانه ی عشـــــرت صمنی خوش دارم کـــــز سر زلف و رُخَـــش نعل در آتش دارم

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۳۲۶)

مشابهت قافیه

تعداد ابیات غزل اقبال هفت بیت

ردیف: دارم

وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر رمل مثمّن محذوف

می تـــراشد فکر مـــا هر دم خداوندی دگر رســـت از یک بـــند تا افتاد در بندی دگر

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۴)

گر بـــود عمـــــر به میخانه رسم بار دگر بجـــــــز از خـدمت رندان نکنم کار دگر

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۲۵۳)

مشابهت قافیه

تعداد ابیات غزل اقبال هشت بیت

تعداد ابیات غزل حافظ نه بیت

ردیف: دگر

یکسانی وزن و بخشی از ردیف

وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر رمل مثمّن محذوف

شعله در آغـــوش دارد عشـــق بی پـــروای من برنخیزد یک شرار از حکمت نازای من

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۷)

چـــون شدم خـــاک رهش دامن بیفشاند ز من ور بگـــویم دل بگردان رو بگرداند ز من

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۴۰۱)

مشابهت قافیه : –

تعداد ابیات غزل اقبال هفت بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ هشت بیت.

ردیف: ۱– در غزل اقبال: من ۲– در غزل حافظ: ز من

آشنا هر خار را از قصه ی ما ساختی — در بیابان جنون بردی و رسوا ساختی

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۷)

ای که بر ماه از خط مشکین نقاب انداختی — لطف کردی سایه ای بر آفتاب انداختی

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ؟)

مشابهت قافیه

تعداد ابیات غزل اقبال پنج بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ سیزده بیت.

ردیف: ۱- در غزل اقبال: ساختی ۲- در غزل حافظ: انداختی

یکسانی وزن و حروف متّصل بر رویّ کلمه ی قافیه (بخشی از قافیه)

وزن مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن (فاعلان) بحر مضارع مثمّن اخرب مکفوف محذوف (مقصور)

خاکیم و تند سیر مثال ستاره ایم — در نیلگون یمی به تلاش کناره ایم

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۵)

ما بی غمان دل از دست داده ایم — همراز عشق و هم نَفَس جام باده ایم

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۳۶۴)

مشابهت قافیه : حروف ردف اصلی + روی + حروف بعد از روی

تعداد ابیات غزل اقبال پنج بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ هفت بیت ؛ ردیف: -

وزن فعلاتن فعلاتن فعلاتن فَعِلُن(فَعِلان) بحر رمل مثمّن مخبون محذوف (مقصور)

حلقه بستند سر تربت من نوحه گران — دلبران زهره وشان گُل بدنان، سیم بران

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۳)

شاه شمشاد قدان خسرو شیرین دهنان — که به مژگان شکند قلب همه صف شکنان

(حافظ، ۱۳۶۹: غ ۳۸۷)

مشابهت قافیه : حروف بعد از روی ؛تعداد ابیات غزل اقبال شش بیت؛تعداد ابیات غزل حافظ نه بیت

ردیف: -

علامه اقبال در دیگر غزل های مجموعه ی «می باقی» به استقبال غزل های دیگر شاعران رفته که به ترتیب بسامد ذکر می شود و در این بخش از کتاب «لعل روان» تألیف محمد بقایی (ماکان) بهره گرفته شده که لازم است بر حفظ شرط امانتداری ذکر شود، امّا آنچه به طور پراکنده در جاهای مختلف کتاب آمده که خوانندگان، میزان تأثیرپذیری اقبال از هر شاعر را در نمی یابند ولی اینجا منظّم و سامان یافته آورده ایم.

اقبال و مولوی

گریه ی ما بی اثر، ناله ی ما نارساست ... حاصل این سوز وساز، یک دل خونین نواست
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۳)

هر نَفَس آواز عشق، می رسد ازچپ و راست ... ما به فلک می رویم، عزم تماشا که راست؟
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۶۳)

هر نفس آواز عشق، می رسد از چپ وراست ... ما به چمن می رویم، عزم تماشا که راست؟
(همان: ۴۷۳)

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست ... با من میا که مسلک شبّیرم آرزوست
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۸)

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست ... بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۴۱)

شعله در آغوش دارد عشق بی پروای من ... بر نخیزد یک شرار از حکمت نازای من
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۸)

پرده بردار ای حیات جان و جان افزای من ... غمگسار و همنشین و مونس شبهای من
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۴۱)

فرقی ننهد عاشق در کعبه و بتخانه ... این جلوت جانانه آن خلوت جانانه
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۱)

من بی خـــود و تو بی خود ما را کی بَرَد خانه؟ / مــن چند تو را گفتم کم خور دو سه پیمانه
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۳۰۹)

این گنبـــــد مینایی این پســـــتی و بـــالایی / در شـــــد به دل عاشق، با این همه پهنـــایی
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۲)

جانـــا نظـــــری فرما، چون جان نظرهایی / چـــــون گویم دل بردی، چون عین دل مایی
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۶۱۸)

ای شـــــادی آن روزی کـــز راه تو بازآیی / در روزن جـــــان تابی چون مـــاه ز بـــالایی
(همان: ۲۶۱۳)

اقبال و نظیری نیشابوری

باز به ســـرمه تاب ده، چشـــم کرشمه زای را / ذوق جنـــون دوچند کن شوق غزل سرای را
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۰)

گـــر به سخن درآورم عــــشق سخن سرای را / بر بر ودوش ســردهی گریه ی های های رای
(نظیری نیشابوری، ۱۳۷۹)

ز خاک خـــویش طلب آتـــشی که پیدا نیست / تجلّـــــی دگری درخــــــور تقاضـــا نیست
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۹- ۳۳۵)

گریزد از صف ما هـــرکه مـــرد غوغا نیست / کــسی که کشته نـــشد از قبیله ی ما نیست
(نظری نیشابوری، ۱۳۷۹: ۷۵)

خواجه ای نیست که چون بنده ی پرستارش نیست

بنده ای نیست که چون خواجه خریدارش نیست
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۵)

اقبال و امیر خسرو دهلوی

مرا ز دیـــده ی بینا شکـــــایتِ دگر است / که چون به جلوه درآیی،حجاب من نظر است
(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۴)

شـــــب فـراق سیاه و مرا سیـــــاه تر است / کــه شـــام تـــا سحرم زلف یار در نظر است
(دهلوی، امیرخسرو،۱۳۸۰: ۳۲۶)

اقبال و غالب دهلوی

فریب کشمکش عقل، دیدنی دارد — که میر قافله و ذوق رهزنی دارد

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۰)

بس که لبریز است ز اندوه تو سرتا پای من — ناله می روید چو خار ماهی از اعضای من

(غالب دهلوی، ۱۳۷۶: ۲۸۳)

اقبال و سعدی شیرازی

بیا که ساقی گلچهره دست بر چنگ است — چمن زباد بهاران جواب ارژنگ است

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۶)

دلی که عاشق و صابر بود مگر سنگ است — ز عشق تا به صبوری هزار فرسنگ اشت

(سعدی، ۱۳۶۲: ۷۱)

اقبال و نزاری قهستانی

دلیل منزل شوقم به دامنم آویز — شرر، ز آتش نابم به خاک خویش آمیز

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۲)

بده بیار می خوشگوار شورانگیز — عقیق رنگ و معنبرنسیم و مشک آمیز

(نزاری قهستانی، ۱۳۷۱:؟)

اقبال و سلمان ساوجی

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست — تجلّی دگری درخور تقاضا نیست

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۴۹)

شبِ فراق تو روز وصل پیدا نیست — عجب شبی که در آن شب امید فردا نیست

(سلمان ساوجی، ۱۳۷۶: ۸۰)

اقبال و وحشی بافقی

بیا که بلبل شوریده نغمه پرداز است — عروس لاله، سراپا کرشمه و ناز است

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۵۵)

خوش است بزم ولی پُر ز خائن راز است — سخن به رمز بگویم که غیر غمّاز است

علاوه بر تأثیرپذیری مجموعه ی «می باقی» اقبال از شعر حافظ در دیگر بخش های کلیّات اشعار اقبال نیز تأثیر پذیری از شعر حافظ را می بینیم.

همانندی وزن ، قافیه و ردیف

۱: وزن مفاعلن فعلاتن مفاعلن فَعِلُن(= فَعِلان، فع لن، فع لان) بحر مجتث مثمّن مخبون محذوف(=مقصور،اصلم،اصلم مسبّغ)

بیا که ساز فرنگ از نوا برافتاد است درون پرده ی او نغمه نیست فریاد است

(اقبال، ۱۳۶۸: ۴۲۱)

بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است بیار باده که بنیاد عمر بر باد است

(حافظ، ۱۳۶۹: ۳۷)

نگار من که بسی ساده و کم آمیز است ستیزه کیش و ستم کوش و فتنه انگیز است

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۶۲)

اگر چه باده فرح بخش و باد گل بیز است به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است

(حافظ، ۱۳۶۹: ۴۱)

دگر ز ساده دلی های یار ،نتوان گفت نشسته بر سر بالین من، ز درمان گفت

(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۳۵)

شنیده ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت

(حافظ، ۱۳۶۹: ۸۸)

هوس هنوز تماشاگر جهانداری است دگر، چه فتنه پس پرده های زنگاری است

(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۳۸)

بنال بلبل اگر با مَنَت سرِ یاری است که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری است

(حافظ، ۱۳۶۹: ۶۶)

۲: وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعِلن(= فاعلان) بحر رمل مثمّن محذوف(مقصور)

چون چراغ لاله سوزم در خیابانِ شما ای جوانان وطن جان من و جان شما

(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۵۴)

ای فروغِ حُسنِ ماه از روی رخـــشانِ شما　　آبِ روی خـــوبی از چاهِ زنخـــدانِ شما

(حافظ، ۱۳۶۹: ۱۲)

از نوا بر من قیامت رفت و کس آگاه نیست　　پیش محفل جز بم و زیر و مقام و راه نیست

(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۴۲)

۳: وزنِ فعلاتن فعلاتن فعلاتن فَعِلُن(=فع لان) بحر رمل مثمّن مخبون محذوف(اصلم مسبّغ)

ســاقیا بــر جگرم شعله ی نمناک انداز　　دگر آشوب قیـــامت به کـــف خاک انداز

(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۲۴)

خیز و در کاسه ی زر آب طربناک انداز　　پیشتر زانکه شـــود کاسه ی ســـر خاک انداز

(حافظ، ۱۳۶۹: ۲۶۴)

همانندی وزن، قافیه و بخشی از ردیف

۱- وزن مفاعلن فعلاتن مفاعلن فَعِلُن(=فع لان) بحر مجتث مثمّن مخبون محذوف(اصلم مسبّغ)

می دیرینه و معشوق جوان چیـزی نیست　　پیش صاحب نظران حور و جنان چیزی نیست

(اقبال، ۱۳۶۸: ۲۹۶)

خواب آن نرگس فتّان تو بی چیزی نیست　　تـــاب آن زلـــف پـــریشان تـــو بی چیزی نیست

(حافظ، ۱۳۶۹: ۷۵)

همانندی وزن و قافیه

۱: وزنِ مفعلن فعلاتن مفاعلن فَعِلُن(=فَعِلان،فع لن) بحر مجتث مثمّن مخبون محذوف (مقصور،اصلم)

غـــلام زنـــده دلانـــم کـــه عـــاشق سره اند　　نه خانقاه نشینـــــان که دل به کـــس ندهند

(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۳۶)

شراب بی غش و ساقی خوش دو دام رهند　　کـه زیـــرکان جهان از کمنـــدشان نجهند

(حافظ، ۱۳۶۹: ۲۰۱)

۲- وزنِ مفاعیلن مفاعیلن فعولن بحر هزج مثمّن محذوف

هـــــــوای خـانه و منـــــــزل ندارم　　ســــــرِ راهم ، غـــــــریبِ هر دیـــــارم
(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۲۷)

ز دســـــــتِ کوته خـــــــود زیرِ بارم　　کـــــــه از بالا بلنـــــــدان شرمســـــارم
(حافظ، ۱۳۶۹: ؟)

نتیجه

هرچندعلامه اقبال لاهور در سرودن غزل هایش به استقبال و تتبّع شاعران بسیاری رفته است، ولی بیشترین استقبال را در غزل های می باقی خود از غزلهای حافظ شیرازی داشته است به طوری که سی و پنج درصد غزل هایش متأثر از حافظ است و مولانا و نظیری و امیر خسرو و ... در ردیف های بعدی قرار می گیرند. شاید بتوان مدعی شد که اگر مولانا در مثنوی هایش بیشتر تحت تأثیر مولاناست، بی گمان در غزل بیشتر از حافظ تأثیرپذیر است.

منابع

۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۰) **دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز**، تهران: امیرکبیر.

۲- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۶۸) **کلیات اشعار فارسی**، با مقدمه احمد سروش، تهران: سنایی

۳- ---------------(۱۳۸۲) **میکده لاهور(کلیات فارسی)** ، تصحیح و مقدمه محمد تجایی(ماکان) تهران: اقبال

۴- امیرخسرو دهلوی(۱۳۸۰) **دیوان**، به تصحیح اقبال صلاح الدین، مقدمه ی محمد روشن، تهران:، نگاه.

۵- بقایی(ماکان)، محمد (۱۳۸۲) **قلندر شهر عشق**، تهران: اقبال.

۶- حافظ، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۶۹) **دیوان**، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، مقدمه و... رحیم ذالنور، تهران: زوّار.

۷- سعدی، مصلح بن عبدا... (۱۳۶۲) **کلیّات**، به اهتمام محمد فروغی، تهران: امیرکبیر.

۸- سلمان ساوجی (۱۳۷۶) **کلیّات**، تألیف (تصحیح) عباسعلی وفایی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۹- شادروان، حسن (۱۳۷۱) **اقبال شناسی**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۰- غالب دهلوی، (۱۳۷۶) **دیوان**، به اهتمام محسن کیانی، تهران: روزنه.

۱۱- مولوی، مولانا جلال الدین محمد (۱۳۷۸) **کلّیات شمس تبریزی**، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۱۲- نزاری قهستانی، (۱۳۷۱) **دیوان**، به کوشش مظاهر مصفّا، تهران، علمی فرهنگی.

۱۳- نظیری نیشابوری، محمدحسین (۱۳۷۹) **دیوان**، تصحیح و تعلیقات محمد رضا طاهری (حسرت)، تهران: رهام.

دکتر پروین دخت مشهور
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی نیشابور

ابلیس در شعر اقبال لاهوری و عطار نیشابوری

چکیده

«ابلیس»، یکی از چهره های سرشناس تاریخ آفرینش است که در متون دینی و ادبی – بویژه ادبیات عرفانی – به او توجه شده است .

شاعران و عارفان نامداری چون احمد غزالی، عین القضاه، سنایی، عطار و مولانا، با نگرشی عارفانه، گناهش را توجیه نموده و آن را برخاسته از عشق توحیدی او به پروردگارش دانسته اند .

اقبال لاهوری، شاعر پارسی گو و فیلسوف آشتی جوی مسلمان ، ابلیس را به گونه ای متفاوت در اشعارش مطرح نموده است . در این مقاله، نگارنده به تفسیر دو چهره ی متفاوت «ابلیس» در اشعار اقبال لاهوری و عطار نیشابوری پرداخته است .

واژگان کلیدی : اقبال لاهوری ، عطار نیشابوری ، عرفان ، ابلیس

مقدمه

«ابلیس» یا شیطان، یکی از بحث بر انگیزترین مخلوقات خداوند است که به دلیل ترک سجده بر آدم، رانده درگاه گشته و در نهایت ؛ رهزنی طاعات و خیرات فرزندان آدم را پیش گرفته است. دهخدا ابلیس را چنین تعریف می کند : (ظاهراً از کلمه یونانی دیابلس) لغویان عرب آن را از ماده ابلاس بمعنی نومید کردن یا کلمه اجنبی شمرده اند و آن نام مهتر دیوان است که پس از نفخ روح در آدم ابوالبشر ، چون از سجده آدم سر باز زد مطرود گشت. و او تا روز رستاخیز زنده باشد و جز بندگان

مخلص را اغوا تواند کرد، نظیر اهریمن دین زرتشت، شیطان ، عزازیل ، خناس ، بوخلاف ، ابومره ، بومره ، شیخ نجدی ، ابولبینی، دیو، مهتر دیوان (السامی فی الاسامی)، پدر پریان و ...»(دهخدا ، لغت نامه)

واژه ی «ابلیس» یازده بار در قرآن و چند بار در انجیل آمده است . بهاءالدین خرمشاهی می گوید : بر طبق نوشته ی «آرتور جفری» این واژه صورت تحریف شده واژه ی یونانی «دیابلوس» است، ولی بعضی از مفسران و فرهنگ نگاران مسلمان از جمله طبری و راغب اصفهانی برآنند که از ریشه «بلیس» و «ابلاس» به معنای نومیدی است، زیرا خداوند او را از همه نیکی ها نومید گردانیده است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۱۶).

ابلیس پس از رانده شدن از خداوند خواست که به پاس عبادات چندین ساله اش ، هفت تقاضایش را اجابت نماید :

نخست آن که پروردگار او را مهلت دهد تا قیامت زنده بماند .

دوم ، در مقابل هر یک از فرزندان آدم ، دو فرزند برای اغوای آدم از او متولد شود.

سوم مانند خون در بدن اولاد آدم جریان یابد و بتواند به هر جای بدن وی که بخواهد برود.

چهارم آن که فرزندان آدم او را نبینند ولی او آنها را ببیند.

پنجم آن که بتواند به هر صورت و هیبتی که بخواهد ظاهر شود.

ششم آن که تا روح در بدن فرزندان آدم است بر آنها مسلط شود.

و هفتم آنکه اجازه یابد تا بر سینه اولاد آدم مسلط شود . خداوند با درخواست های هفتگانه ابلیس موافقت فرمود و از آن پس او به دو دلیل، بحث انگیز و خبرساز گردید. اول تفسیرهای گوناگون درباره تمرد و عصیانش و دوم کار و پیشه تازه اش در میان فرزندان آدم و راه های مبارزه با وی .

لعنت بر او تداوم عام یافت و پناه بردن از اغـوای وی بـه پروردگـار سـرلوحه کار متشرعان خداترس قرار گرفت و اندک اندک پایش به ادبیات عرفـانی نیـز گـشوده شد. عارفان شاعر و ادیبان عارف ، از دو زاویه متفاوت بدو نگریستند:یکی همـان جنبـه نیرنگ بازی و اغواگری اوست که بویژه در ادبیات تعلیمی و تمثیلـی گـستردگی بـسیار یافته است.

جنبه ی دیگر «اعتـذار» ، «حـسن تعلیـل» و مثبـت نگـری برخاسـته از بیـنش توحیدی و مهرکیشی عارفانه می باشد . عنوان هایی چون «شاه حبش» ، «مهتر مهتـران» «خواجه مهجوران» و ... که در متون نظم و نثر عارفان برای ابلـیس بـه کـار بـرده شـده اسـت ، بازتـاب همـین شـفقت و رأفـت و حکـم نهـایی دادگـاه عـالی دل های بخشنده آن هاست. حلّاج ، حسن بصری ، احمد غزالی ، عین القضاه همدانی ، سنایی ، عطار و مولانا از جمله بزرگـانی هـستند کـه تـرک سـجده ابلـیس را تـوجیهی عاشقانه نموده و آن را به غیرت و محبت تعبیر کرده اند .

اقبال لاهوری ، شاعر پارسی گو، فیلسوف آشـتی جـوی معاصـر و کـسی کـه «حضور و نشر عشق و آزاد اندیشیدن را ، در هستی و کائنات اثبات کـرده» (شـادروان، ۱۳۷۱: ۱۹) ، نیز به ترسیم سیما و شخصیت ابلیس در اشـعارش پرداختـه اسـت . ایـن شاعر و حکیم آزاده با وجود داشتن سعه ی صدر و الهام گیری بسیار از مولانا و عطـار، نگرشی متفاوت به ابلیس دارد که بـه بـاور نگارنـده تـا حـدی بـه مایـه هـای فلـسفی تفکراتش بستگی دارد . شرایط عصر اقبال ، رشته ی تحصیلی ، زندگی دانـشگاهیش در غرب و تجربه پیشرفت های علمی و تکنولوژی اروپا ، کاملاً متفاوت با روزگـار عطـار نیشابوری بوده و اقبال متأثر از همه این عوامل : «می کوشد که رابطه گسیخته ی حیات فکری میان علوم و اسلام را دوباره پیوند دهد ، به طریقی تمـدن و فرهنـگ اسـلامی را احیا کند» (اقبال، ۱۳۷۲ ، ۲۹۲). او معتقد است که «به همان دلیل که غرب بیدار اسـت ، مشرق در خواب خرگوشی به سر می برد»(همان)، نمودِ شگرفِ این تفکر در آثار اقبـال بویژه در «**اسرار خودی**» مشهود است. اقبال بیشتر به اصل «**ملیت اسلامی**» می اندیـشد

تا «**ملیت جهانی**» یا حتی «**ملیت هندی**»، بنابراین هنگامی که از ابلیس سخن می گوید ، در سخنانش رگه های این تفکر قابل ردیابی است. ابلیس اقبال – که گاهی تجسمی از غربیان و نخوت و سروری آن ها بر شرقیان و گاهی تجسمی از مسلمانان نافرمان و غفلت زده می باشد- بیش از هر چیز به نژاد خویش مفاخره می کند و به جای پشیمانی، بر برتری خویش بر آدم، پای می افشارد :

نوریِ نادان نیم ، سجده بر آدم برم — او به نهاد است خاک ، من به نژاد آذرم

(اقبال، ۱۳۶۱: ۲۲۶)

و چنین به تواناییش می بالد :

می تپد از سوز من ، خون رگ کائنات — من به دو صرصرم ، من به غو تندرم

(همان:۲۲۶)

رابطه ی سالمات ، ضابطه ی امّهات — سوزم و سازی دهم ، آتش میناگرم

(همان:۲۲۶)

در سخنانش، خودباوری خداگونه ای است که نشان از غرور و تکبری دیرینه دارد. او از قدرت خلّاقه و دگرگون سازی خویش سخن می گوید و با قاطعیتی بی سابقه با خدای عالم به مناظره و مسابقه می پردازد :

پیکر انجم ز تو ، گردش انجم ز من — جان به جهان اندرم ، زندگی مضمرم

(همان:۲۲۶)

در این سروده اقبال ، «ابلیس» پا را از گلیم خویش فراتر نهاده و خود را «**ظاهر بی دوزخ**» و «**داور بی محشر**» می خواند که بی نیازی و استغنای بیشتری از خداوندگارش دارد و با تعریضی زیرکانه می گوید:

من ز تنک مایگان ، گدیه نکردم سجود — ظاهر بی دوزخم ، داور بی محشرم

(همان:۲۲۶)

او با اعتمادی راسخ به حقانیت خویش ، نه تنها قدمی از موضع نخستین عقب نمی نشیند ، بلکه بر اثبات ادعایش ، اصرار می ورزد.

اقبال در جاوید نامه در سروده هفده بیتی دیگری با عنوان «ناله ی ابلیس» دارد که با مطلع :

ای خـداوند صـواب و ناصـواب   من شـدم از صحبـت آدم خـراب

(همان: ۴۰۴)

آغاز می شود. ابلیس در این سروده ی نیز خود را برتر از فرزندان آدم می داند و از زبونی و ضعف آدمیان می نالد. سست عنصری و اغواپذیری انسان او را بـه ستوه آورده است :

صید خود صیـاد را گویـد بگیـر   الامـان از بنـده ی فرمـان پذیـر

(همان:۴۰۴)

گرچه این بار، ابلیس ، با خداوند مستقیماً بـه مقابلـه برنخاسته اما بـا خـوار شمردن آدم و اذعان این نکته که قابلیت ها و توانایی هایش برای چنین مخلوقی ضایع شده و همت والایش و قدرت سترگش، حریفی پخته تر می طلبد ، برتـری خـویش را به رخ می کشد :

پسـت ازو آن همـت والای مـن   وای مـن ای وای مـن ای وای مـن

(همان:۴۰۴)

و به حرمت بندگی سابق رهایی از این صید ناچیز را تقاضا می کند :

از چنیـن صیـدی مرا آزاد کـن   طـاعـت دیـروزه مـن یـاد مـن

(همان:۴۰۴)

او برای به کارگیری نیروی بی کار مانده اش ، مرد راهی می طلبد :

بنـده ای صـاحب نظـر بـاید مرا   یک حـریف پختـه تـر بایـد مـرا

بنـده ای بـاید که پیچد گردنم   لـرزه انـدازد نگـاهش بـر تنـم

(همان: ۴۰۴)

ابلیس در اشعار اقبال ، شخصیتی پر غرور و خودباور دارد کـه **آتـش وار** از زنـدگی یکنواخت و ساکن بیزاری می جوید و همواره برای گریز از **یوغ بندگی و ایجاد تـپش**

و جهش خطر می کند. در سروده ی «اغوای آدم»، ابلیس بی پروا ، از این سوز و ساز دم می زند و علوّ انسان را به پرش و تپش می داند :

زندگی سوز و ساز، به ز سکون دوام   فاخته شاهین شود ، از تپش زیر دام

(همان : ۲۶۷)

انسانی را که تمامی جدّ و جهدش «**سجده نیاز**» باشد ، **ناکارامد و سست گام** می داند و او را به خیزش و شورش دعوت می نماید :

هیچ نیاید ز تو، غیر سجود نیاز   خیز، چو سرو بلند، ای به عمل نرم گام

(همان: ۲۶۷)

ابلیس اقبال به هیچ روی احساس و ابراز ندامت نمی کند و بر آن است که دل بستن به مواعید بهشتی فرصت تجربه مواهب این جهانی را می گیرد. بنابراین انسان را به بهره گیری از جاذبه های ممنوع حیات دعوت می کند :

کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل   گیر ز مینای تاک، باده ی آیینه فام

(همان:۲۶۷)

کن مکن های شریعت و موازین موجود را ، امری قراردادی و زاده ی وهم خدا معرفی می کند و مخاطب را **به شکستن مرزهای شریعت وسوسه** می نماید :

زشت و نکو زاده ی وهم خداوند توست   لذت کردار گیر ، گام به، کام جوی

(همان:۲۶۷)

و خود برای کشف دنیای لذات و برخورداری از همه منهیات ، آماده ی رهبری می گردد :

خیز که بنمایت مملکت تازه ای   چشم جهان بین گشا ، بهر تماشا خرام

(همان: ۲۶۷)

در ادامه همین مبحث، آدم اغوا شده و از بهشت درآمده را به تصویر می کشد که همنوا با ابلیس وسوسه گر، از تغییر شرایط هیجان زده شده است .

دوری از بهشت با وجود سرکشی ها و رنج هایش تجربه تازه و چشش نویی است که ارزش خطر کردن را دارد. این بار آدم است که احساساتش را هنگام خروج از بهشت بر زبان می راند :

چه خوش است زندگی را همه سوز و ساز کردن
دل کوه و دشت و صحرا به دمی گداز کردن
ز نفس دری گشادن به فضای گلستانی
ره آسمان نوردن به ستاره راز کردن
به گدازهای پنهان به نیازهای پیدا
نظری اداشناسی به حریم ناز کردن
گهی جز یکی ندیدن به هجوم لاله زاری
گهی خار نیش زن را ز گل امتیاز کردن
(همان :۲۶۸)

در این بخش ، حال و هوای آدم اغوا شده به گونه ای است که گویی «عدو سبب خیر شده» ورود و فرودش به دنیا که در آغاز حکم مجازات داشته، اینک برایش خوش فرجامی آورده است. زیرا پی آمد خجسته این فرقت ، **درد طلب و اشتیاق وصال** است :

همه سوز ناتمام ، همه درد آرزویم به گمان دهم یقین را که شهید جستجویم
(همان:۲۶۸)

در این مرحله ظاهراً اندیشه اقبال اندک اندک به عطار نزدیک تر می شود.

ابلیس در اشعار عطار

عطار، نیز نگاهی دو سویه به ابلیس دارد یکی همان نگاه منفی و مرسومی است که همگان دارند و در آغاز سخن به آن اشاره شد و دیدگاهی که ابلیس را نمونه بارز تمرد و تکبر شناخته و ملعون و مطرود ابدیش می داند :

خـودستـایی پیشـه شیطـان بـود   هـر کـه خـود را کم زند ، مرد آن بـود
گفـت شیطـان مـن ز آدم کمتـرم   تـا قیـامت گشـت ملعـون لاجـرم

و در جای دیگر به بی ادبی و تاوان سنگینی که بابت آن پرداخته اشاره می کند :

ابلیس با جان عجب وز درد و حرمان خشک لب
از بهر یک ترک ادب، از سجده گاه آویختـه
(عطار نیشابوری: ۴۷۲)

گاهی ، ابلیس و نفس را هم خانه و هم سان معرفی می کند: «تا نفس تـو بـا توست، شیطان را در آستین دارد. اگر یک آرزویت برآروده شود، دیگری است کـه سـر بر می دارد و صد ابلیس تازه پیش می آید» (مظهری کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۴۵).

سوی دوم نگاه عارفانه و توأم با رأفت و رحمت اوست که حلاج وار ، فرمـان شکنی ابلیس را **توجیه احسن** نموده و او را عاشقی سرسپرده معرفی می کنـد کـه جـز معشوق نمی شناسد و جز بر معشوق نماز نمـی بـرد، و لعنـت معـشوق را هـم دال بـر عنایتش می داند:« یکی ابلیس را گفت که چون لعنت نصیب تو گشت ، سِرّ قبول تو آن را چه بود؟ جواب داد که لعنت تیر شاه است و شاه تیر از کمان رهـا نکنـد مگـر آنکـه اول چند بار نظر بر هدف گمارد و من عاشق آن نظرم.»(فروزانفر، بـی تـا: ۱۷۶) ابلـیس عطار ، تنبیه الهی را ترفندی برای نزدیکی بیشتر و پیوندی عمیـق تـر مـی دانـد. همـان گونه که یوسف نبـی ، بـرای نزدیـک شـدن بـه بـرادر محبـوبش ،«بنیـامین»، بـه دزدی منصوبش کرد و مخفیانه جام را در بار گندم او نهاد، حق تعـالی نیـز ، ابلـیس را رانـده درگاه ساخت و با لعن ونفرین آدمیان ، شهره آفاقش نمود و ظاهرا جامـه خـشم و قهـر خویش بر او پوشاند تا از نظر آدمیان دور بماند و همواره حاجب درگاهش باشد...

دلیل دیگری که عطار برای سجده نکـردن ابلـیس مـی آورد، جاسوسـی او در هنگام آفرینش آدم است. ابلیس ، زیرک و جستجو گر ، در صـدد پـی بـردن بـه اسـرار معشوق بوده و هنگامی که جملگی فرشتگان سر بر خاک می نهنـد، او کمـین گرفتـه و توفیق کشف سِرّ نصیبش می شود:

باز ابلیس آمد و گفت این نفس — سجده ای از من نبیند هیچ کس
گر ببندازند سر از تن ، مرا — من همی دانم که آدم خاک نیست
چون نبود ابلیس را سر بر زمین — سِر بدید او زان که او بُد در کمین
(عطار، ۱۳۸۷: ۳۲۵۷- ۳۲۵۴)

این جاسوسی عاشقانه ، همانی است که نجم الدّین رازی در «**آفرینش آدم** » ، با نگرشی صوفیانه – اما متفاوت با عطار- به آن پرداخته است. او داخلِ شدنِ ابلیس را به کارخانه حق «**فضولی**» تعبیر کرده و «**رسن شقاوت** » را مجازاتش دانسته است.

عطار ، این تجسس را کنکاشی عاشقانه برای رسیدن به کُنه حقیقت می داند. سودای ابلیس برای سَربازی و سِر یابی ، در تذکره الاولیاء چنین مورد اشاره قرار گرفته می گیرد: «آن وقت که جان در قالب آدم – علیه السّلام- آمد، جمله فرشتگان را سجود او فرمودند. همه سر به خاک نهادند. ابلیس گفت من سجده نکنم و جان ببازم تا سِر بینم، که شاید که لعنتم کنند و طاغی و مرائی و فاسق خوانند. سجده نکرد تا سِر آدم بدید و بدانست. لاجرم به جز ابلیس هیچ کس را بر سِرّ آدمی وقوف نیست و کسی سِرّ ابلیس ندانست ، مگر آدمی. پس ابلیس بر سِرّ آدمی وقوف یافت، از آن که سجده نکرد تا سِر بدید. [که به سِر دیدن مشغول بود] ...»(عطار نیشابوری، ۱۳۶۶ ، ۴۵۳)

به زعم عطار ، ابلیس در بندگی و عاشقی ، چنان استوار است که آدمیان را به سخره می گیرد و خطاب به آنان می گوید : «... ای کسی که گوی تلبیس را از من ربوده ای ! خداوند عبادت هزاران ساله مرا به نیم ساعت به رویم زد ، تو این یک ذره عبادت خود را بر حق می بری ؟ شرم نداری ؟ اگر تمامی خلق عالم لعنتم کنند ، ذرّه ای از عشقم کاسته نخواهد شد، ولی تو را اگر یک تن لعنت کند ، در حال از محنت فرو می ریزی...» (شجیعی، ۱۳۷۳: ۲۴۵).

زبان نرم و شور انگیز عطار بیانگر رابطه ی صمیمانه عاشق و معشوقی است که از بد حادثه به بن بست رسیده اند. در مصیبت نامه ، به ملاقات ابلیس و رسول الله می پردازد که :

بـــامـــدادی رفــت ابلیـس لعیـن   تـــا بـــه درگـــاه نبـــی العـــالمیـــن

(عطار، ۱۳۶۴: ۲۴۵)

پیامبر خدا او را می پذیرد :

تـــا غـــم مهجـــوری خـــود گویـدت   حـــال درد دوری خـــود گـــویـــدت

(همان: ۲۴۵)

در گفت و شنودی دلکش ، ابلیس جایگاه آسمانیش را به او یادآوری می کند:

گفـت می دانـم کـه نوشت باد نوش   ایـن کـه تو رفتی سوی معراج دوش

گفت دیدی عـرش را از دسـت راست   گفت دیـدم عـالـم نـور و نـواسـت

گفـت دیـدی بـر چـپ عـرش الـه   وادی منکـــر بیـــابـــانی سیـــاه ؟

گفـت دیـــدم دور بـــود از راه مـــن   گفــت بـود آن دشت مجلس گاه من

گفـت دیـدی آن علـم را سرنگــون   آن علـم آنِ مــنســت ، ای رهنمـــون

گفـت دیـدی منبـر بشکـستـــه را   حق نهـــاده بـــود این دلِ خستـه را

منبـرم آن بود ، مجلــس گفتمـــی   خویش را زر ، خلـــق را مس گفتمـی

از مـلایـــک هفتـصـد ره ، صدهـزار   زیـــر آن منبـــر گرفتنـــدی قـــرار

مـــن روایــت از خـــدا می کـــردمی   یـک بـه یـک را آشـــنا می کردمـی

ظـن چنـــان بـــردم که هستـم دولتی   بی خبـر بـــــودم ز طـوق لعنتـــی

(همان : ۲۴۶ و ۲۴۵)

در این جا سخن عطار ، رنگ و بوی کلام سنایی را در معرفی دفاعیه گونـه ی ابلیس از زبان خودش دارد. او که دریغ گوی گذشته پر افتخار – ولـی بـی بازگـشت – خویش است، بر سقوط پیش بینی نـشده و ناباورانـه اش از اوج رحمـت بـه حـضیض لعنت مرثیه خوانی می کند :

بــا او دلـــم به مهر و محبت یگانه بود   سیمــــرغ عشق را دل مـــن آشیـــانه بـــود

بودم معلـمی ملکـوت انـــدر آسمـــان   امید مـن به خلد بـــرین جـــاودانـــه بـــود

در لوح خـــوانده ام که یکی لعنتی شود   بـودم گمان به هر کس و بر خود گمانه بود

آدم ز خـــاک بـــود، من از نور پاک او   گفتــم یگانـــه من بـــوم و او یگـــانه بود

(سنایی ،۱۳۶۲: ۸۷۱)

اما، اوج شیفتگی و شوریدگی ، هنگامی روی می دهد که شرح مهجوری و مشتاقی ابلیس را اندیشه و بیان ملکوتی مولانا ، عهده دار می شود.

در **داستان معاویه و ابلیس**، این مولاناست که از زبان ابلیس، از روابط صمیمانه و درازمدت او و معبودش پرده برمی دارد و دل ها را نسبت به این مفتون سرگردان نرم می کند و این پرسش را در ذهن خواننده برمی انگیزد که آیا به راستی عاشقی جرم است ؟ به سوز و درد ابلیس توجه می کنیم :

گفت : ما اول فرشته بوده ایم — راه طاعت را به جان پیموده ایم
سالکان راه را محرم بُدیم — ساکنان عرش را همدم بُدیم
ما هم از مستان این می بوده ایم — عاشقان درگه وی بوده ایم
ناف ما بر مهر او ببریده اند — عشق او در جان ما کاریده اند
ای بسا کز وی نوازش دیده ایم — در گلستان رضا گردیده ایم
بر سر ما دست رحمت می نهاد — چشمه های لطف بر ما می نهاد

(مولوی، ۱۳۷۵، د۲/؟)

آنچه سخن مولانا را از دیگران – حتی سنایی و عطار – متمایز می کند، **امیدواری ابلیس به عفو خداوند و همدمی قریب الوقوع وی با معشوق** است.

روال کلام نشان می دهد که ابلیس در **این آشنایی چندهزار ساله بهتر از مدعیان بی خبر، رحمت و شفقت پروردگارش** را دریافته است :

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است — قهر بر او چون غباری از غش است
چند روزی گر ز پیشم رانده است — چشم من بر روی خوبش مانده است
کز چنان رویی چنین قهری عجب — دیگران مشغول گشته در سبب
من سبب را ننگرم کان حادث است — زان که حادث ، حادثی را باعث است

(همان)

ابلیس عاشقی پاکباز و خاکسار است که رضای خود را به اراده معشوق و شوق خویش را به بلای یار اعلام می دارد :

در بلا هم می چشم لذات او مات اویم ، مات اویم ، مات او

(همان)

دل خدایی و زبان گرم و شورآفرین مولانا، با عالی ترین روند ممکن سخن دو سلف نامدار و مورد احترامش – سنایی و عطار – را کامل می کند.

نتیجه

فرجام سخن این که در بررسی سنجشی دیدگاه های اقبال و عطار نسبت به ابلیس به این نتیجه می رسیم که ابلیس در شعر و فکر اقبال ، شخصیتی **پرغرور** است که به **جنس و جایگاه خویش فخر** می کند و همواره بر امتیازات محرز و برتری بی چون چرایش بر آدم پای می افشارد و حتی از این که او در مقابل حریفی زبون چون آدم قرار گرفته است ، شاکی و دادخواه است. اقبال با دیدگاهی خاص که آمیزه ای از آشنایش به **حقوق** ، **فلسفه** و **عرفان** می باشد به ابلیس می نگرد، و با منش و مرام ناصر خسروانه ، از زبان شیطان بر آدم زبون می تازد؛ در حالی که عطار و همتایان بزرگش سنایی و مولانا با شرح صدری صرفاً خدایی و رحمتی آسمانی – که شامل خاص و عام می گردد– به معرفی ابلیس می پردازد و بیشتر به **حسن سابقه و عشق بی بدیلش** به پروردگار توجه دارند تا به نافرمانی او و در دل آرزوی نهانی برای بخشش و بازپذیری این عاشق سرکش دارند.

منابع

۱–اقبال ، جاوید(۱۳۷۲) **زندگی و افکار علّامه اقبال لاهوری** ، مترجم شهیندخت کامران مقدم (صفیاری) ج۱، مشهد: ناشر شرکت به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).

۲– اقبال لاهوری ،محمد(۱۳۶۱) **کلیات اشعار فارسی** ، مقدمه و حواشی از م. درویش ، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.

۳- خرمشاهی ، بهاءالدین (۱۳۷۷) **دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی** ، ج اول (آ-ژ) ، دوستان – ناهید

۴- دهخدا ، علی اکبر(۱۳۶۲) **لغت نامه**.

۵- سنایی ، ابوالمجد مجدود بن آدم(۱۳۶۲) **دیوان** ، تصحیح محمد تقی رضوی ، تهران: سنایی.

۶- شادروان ، حسن (۱۳۷۱) **اقبال شناسی** ، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۷- شجیعی ، پوران(۱۳۷۳) **جهان بینی عطار** ،تهران: انتشارات مؤسسه نشر و ویرایش .

۸- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین(۱۳۷۳) **پندنامه**، تصحیح و تحشیه سیل وستر دوساسی، تهران: انتشارات اساطیر.

۹- ------------------ (۱۳۶۶) **تذکره الاولیاء** ، تصحیح محمد استعلامی، تهران:انتشارات زوار .

۱۰- ------------------ (۱۳۶۴) مصیبت نامه ، به اهتمام دکتر نورایی وصال ، تهران:کتاب فروشی زوار.

۱۱- ------------------ (۱۳۸۱)**منطق الطیر**، به اهتمام سید صادق گوهرین ،تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۲- فروزانفر، بدیع الزمان، (بی تا)**شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین عطار نیشابوری**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

۱۳- مظهری کرمانی ، علی اصغر(۱۳۷۶) **آوای پرندگان** (برداشتی از منطق الطیر عطار نیشابوری) چاپ دوم، تهران: نشر جانان.

۱۴- مولوی ، جلال الدین محمد (۱۳۷۵) **مثنوی معنوی** ، مقدمه و تعلیقات دکتر محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.

دکتر رضا مصطفوی سبزواری
استاد دانشگاه علامه ی طباطبایی

علامه ی اقبال لاهوری و ایران

چکیده

عشق و علاقه ی اقبال به ایران و به ایرانی ستودنی است تا آنجا که در هر مورد زبان به ستایش آنان می‌گشاید و با این که هرگز به ایران نیامده، نسبت به ایران و مظاهر ایرانی و شاعران و دانشمندان و هر نکته و خبری درباره ی ایران همواره به چشم احترام و تقدّس می‌نگرد.

خوش بیا ای نکته سنج خاوری ای که می‌زیبد ترا حرف دَری

محرم رازیم با ما راز گوی آنچه می‌دانی ز ایران باز گوی

(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۷۶)

اقبال به همه ی مظاهر ایرانی و از جمله شاعران ایران عشق می‌ورزد و خود را از نور معنویت آنان سرمست می داند و از جمله خود را پروانه ی سوخته شمع وجود پیر روم می‌شمارد و وجود خود را موجی می انگارد که در دریای شخصیت مولانا مسکن گزیده است.

سروده‌های اقبال، زبان دل مردم ایران زمین است. او نیز از تفرقه افکنی ملتّ ها می‌نالد و معتقد است ملت های مسلمان باید همانند هم بیندیشند؛ مدّعاشان یکی و دل هایشان یک رنگ باشد.

ز سوی مردم ایران هزار گونه درود به ساکنان سعادتمدار پاکستان

به عالمان حقایق به سالکان طریق به غازیان معادی شکار پاکستان

به رهبران معظَم، به سائسان بزرگ که هست فکرتشان غمگسار پاکستان

ز مـا درود فـراوان بـه شـیر مردانـی	که کرده‌انـد سـرو جـان نثـار پاکـستان
درود بـاد بـه روح مطهّـر اقبـال	کـه بـود حکمـتش آموزگـار پاکـستان
جـدا نبـود و نباشـد ملـت ایـران	ز طبع و خوی و شعار و ثـار پاکـستان
گمـان مبـر کـه بـود بیـشتر ز ایرانـی	کسی به روی زمین دوسـتدار پاکـستان
همیشه لطـف خـدا بـاد یـار پاکـستان	به کـین مبـاد فلـک بـاد یـار پاکـستان

(بهار ، ۱۳۵۵: ۷۳۹ — ۷۳۸)

علّامه دکتر محمّد اقبال لاهوری (۲۲ فوریه ی ۱۸۷۷ سیالکوت ۲۱ آوریل ۱۹۳۸) متفکّر شهیر و اصلاح‌طلب بزرگ مسلمان هندو از بانیان کشور پاکستان، دانشمندی جهانی و بی‌شک مانند دیگر دانشمندان متعلق به همه ی جهان و بشریت است امّا به دلایل زیادی که بی‌شک ذکر همه ی آنها در این مختصر نمی‌گنجد سخت در میان ایرانیان محبوبیت دارد که تنها به بعضی از آنها اشارت می‌رود.

اقبال معمار خوش ذوق تشکیل بنای کشور دوست و برادرمان پاکستان و احیا کننده ی تفکّر اسلامی است که سهم بنیادی در تشکیل آن کشور اسلامی دارد. و به گفته ی ملک‌الشعرا «حکمتش آموزگار پاکستان بود» او در آغاز بسیار تلاش کرد تا در میان هندیان آزادی و ترک اسارت از بندگی دیگران را رواج دهد و آنان را بیدار کند، امّا نهایتاً به این نتیجه رسید که میان مسلمانان و هندوان اتّحاد و اتّفاق لااقل در آن زمان ممکن نیست. جامعه ی مسلمانان سراسر هند در دسامبر ۱۹۳۰ کنفرانسی در شهر الله آباد هند برگزار کرد و علامه اقبال را به ریاست آن کنفرانس برگزید و اقبال سخنرانی پر محتوا و سازنده‌ای ایراد کرد که بنابر آن اقوام و ملیّت‌های گوناگونی که مسلمان شده بودند باید وحدت دینی را ملاک جامعه ی خود بدانند و چون امکان این وحدت برای مسلمانان و هندوان ممکن نبود پس لازم می آمد تا هندوستان به دو بخش مسلمان‌نشین و هندو نشین تقسیم گردد که نتیجه ی آن منجر به تشکیل کشور مسلمان

پاکستان گردید و پس از آنهم همواره برای بهبود احوال اقوام مسلمان و آزاد شدن آنها از شر حیله‌ها و تعدّی مخالفان و دشمنان بسیار کوشید.

اقبال همواره به آینده ی مسلمانان امیدوار و بر این باور بود که در راه طلب باید کوشید و به بهانه ی اینکه در آن زمان راهنمایی و پیر راهبری نیست، نباید از پای نشست .

به خاک هند نوایی حیات بی اثر است / که مرده زنده نگردد ز نغمه ی داوود

به خواب رفته جوانان و مرده دل پیران / نصیب سینه ی کس آه صبحگاهی نیست

به این بهانه به دشت طلب ز پا منشین / که در زمانه‌ی ما آشنای راهی نیست

ز وقت خویش چه غافل نشسته‌ای دریاب / زمانه‌ای که حسابش ز سال و ماهی نیست

بیا که دامن اقبال را به دست آریم / که او ز خرقه فروشان خانقاهی نیست

(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۵۷)

علامه اقبال بر این باور بود که در راه طلب باید همچون موج دایم در جنب و جوش بود نه چون ساحل بیکار و خموش .

ساحل افتاده گفت« گرچه بسی زیستم / هیچ نه معلوم شد، آه که من چیستم»

موج ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت: / «هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

((اقبال، ۱۳۴۳: ۲۳۶– ۲۳۵)

علامه اقبال ایران را وطن خود می‌داند و یا به اندازه ی وطن خود ایران را دوست می‌دارد و نام ایران را همواره مقرون با نام وطن خود می‌آورد:

از چمن‌زار عجم گل چیده‌ای / نو بهار هند و ایران دیده‌ای

(همان: ۲۸)

من از رمز اناالحق باز گویم — دگر با هند و ایران راز گویم

(همان: ۱۷۴)

هند و هم ایران ز نورش محرم است — آنکه نارش هم شناسد آن کم است

(همان: ۳۳۹)

می‌توان ایران و هندوستان خرید — پادشاهی را ز کس نتوان خرید

(همان: ۳۶۲)

اقبال ایران را جاویدان می‌داند و بر این باور است که مظاهر یک کشور و از جمله شاهان و سیاستمداران و حاکمان می‌گذرند امّا امّت ها و ملت ها و فرهنگشان پایدار می‌ماند:

سکند رفت و شمشیر و علم رفت — خراج شهر و گنج کان و یم رفت

اُمَم را از شهان پاینده‌تر دان — نمی‌بینی که ایران ماند و جم رفت

(همان: ۲۰۹)

باز بر خوانم ز فیض پیر روم — دفتر سر بسته اسرار علوم

پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه ها تعمیر کرد

ذره از خاک بیابان رخت بست — تا شعاع آفتاب آرد بدست

موجم و در بحر او منزل کنم — تا در تابنده ای حاصل کنم

من که مستی ها ز صهبایش کنم — زندگانی از نَفَس هایش کنم

(همان: ۸)

و حتی در این مورد به مطالب و موضوعهای مندرج در مثنوی شریف مولانا استناد می کند که :

مرشد رومی چه خوش فرموده است — انکه یم در قطره اش آسوده است

«مگسل ازختم رسل ایام خویش — تکیه کم کن بر فن و بر گام خویش

اقبال تا بدان اندازه به مولوی عشق می ورزد و او را قبول دارد که اعتقاد دارد راز معنی را تنها مرشد رومی می داند:

راز معنـــی مرشـــد رومـــی گـــشود فکـــرمن بـــر آســـتانش در ســـجود

معنـــی آن باشـــد کـــه بـــستاند تـــرا بـــی نیـــاز از نقـــش گردانـــد تـــرا

معنـی آن نبـود کـه کـور و کـر کنـد مـرد را بـر نقـش عاشـق تـر کنـد

(همان: ۱۸۱)

اقبال جلال الدین مولوی را پیر عجم و مثنوی را قرآن عجم می داند

شـاعری کـو همچـو آن عـالی جنـاب نیـست پیغمبـر ولـی دارد کتـاب

(همان: ۲۶۶)

و یا :

مثنـــوی مولـــوی معنـــوی هـــست قـــرآن در زبـــان پهلـــوی

او مولوی را مرشد اهل نظر و مرشد روشن ضمیر می شمارد و امیر کاروان عشق و مستی نام می نهد.

پیـــر روم آن مـــرشد اهـــل نظر گفـت مـریخ اسـت ایـن عـالم نگـر

(همان: ۳۲۶)

پیـر رومـی مرشـد روشـن ضـمیر کـاروان عـشق و مـستی را امیـر

(همان: ۳۸۸)

تا بالاخره خود را شاگرد و سوخته پیر روم می داند.

نکتـــه هـــا از پیـــر روم آمـــوختم خـــویش را در حـــرف او واســـوختم

(همان: ۴۰۱)

و در ارادت و دلدادگی به مولانا تا بدانجا پیش می رود که به دیگران هم توصیه می کند تا اشعار مولانا را نصب العین دل خویش گردانند.

ز اشعار جلال الدین رومی به دیوار حریم دل بیاویز

(همان: ۴۵۸)

مرشد و مراد اقبال در کتاب مشهور جاوید نامه اش که موضوع آن سیر در آسمان ها و مشاهده‌ی ارواح گذشتگان است، همه جا مولوی است و حتی توصیه او در پایان کتاب در خطاب به فرزند نیکو خصالش دکتر جاوید (که خدایش حفظ کناد) چنین است:

پیر رومی را رفیق راه ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

زانکه رومی مغز را داند ز پوست پای او محکم فتد در کوی دوست

(همان: ۳۸۷)

درباره ی عشق و علاقه ی اقبال به ایران زمین و ایران دوستی او همین بس که او حتی پایان نامه ی دکتری اش را در دانشگاه کیمبریج انگلستان درباره ی ایران نوشت که عنوان پایان‌نامه‌اش :«توسعه و تکامل ماوراءالطبیعه در ایران» بود و پژوهش و تعمق او در آن پایان نامه چندان دقیق بود که دانشگاه مونیخ به مناسبت همان پایان نامه به او درجه ی استادی فلسفه اعطا کرد. (همان: ۳۳)

از دیگر اعتقادات این متفکر شرق که بسیاری ملت ها و از جمله ایرانیان را به تحسین واداشته، موضوع تساوی حقوق ملت ها و اقوام گوناگون جهان هستی است. او بر این باور است که مسلمانان کشورهای اسلامی باید با همبستگی خود در برابر مخالفان مقاومت کنند. اصل نژادی هر قوم نباید باعث تفرقه ی مسلمانان گردد و باید زیر لوای توحید و نبوَت گرد آیند.

شعار او که اکنون مقام «ترانه ی ملّی مسلمانان هند» هم یافته به زبان اردو چنین است :

چین و عرب هَمارا، هندوستان هَما را مسلم هین هم وطن هی، سارا جهان هَما را

(یعنی: چین و عرب از ماست، هندوستان از ماست، ما مسلمان هستیم وطن ما همه ی جهان است.)

اقبال خود را یک هندی مسلمان فارسی سرا می داند که به همه ی مسلمانان جهان با دیدی واحد می نگرد و خود را متعلق به همه ی اقوام و ملل جهان می داند امّا نوایی شیرازی دارد.

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر　　دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است

(همان: ۲۵۵)

اگرچه زاده ی هندم، فروغ چشم منست　　ز خاک پاک بخارا و کابل و تبریز

(همان: ۲۵۲)

از شگفتی های کم سابقه ی تاریخ در مورد دکتر محمد اقبال یکی هم این است که با اینکه هرگز به ایران نیامده بود زبان فارسی رابدان گونه عالمانه آموخت تا بتواند مجموعه ی اشعار فارسی خود را آنهم بسیار متنوع و در قالب های گوناگون شعر فارسی شامل قصیده و مثنوی، قطعه و غزل، رباعی و دوبیتی با نام های در خور توجه مانند" اسرار خودی" (۱۹۱۵) "رموز بیخودی" (۱۹۱۶) "زبور عجم به پیوست گلشن راز"، "پیام مشرق" (۱۹۲۳) "جاویدنامه"(۱۹۳۲) "پس چه باید کرد ای اقوام شرق"(۱۹۳۴) بسراید و درباره ی نحوه ی بیان آنها خود او چه نیکو گفته است که :

ز برونِ در گذشتم ز درونِ خانه گفتم　　سخنی نگفته را چه قلندرانه گفتم

(همان: ۱۱۶)

و همین فارسی سرایی او و علاقه‌مندی‌اش به فرهنگ و مفاخر ایرانی خود یکی دیگر از دلایل محبوبیت اقبال در میان ایرانیان است.

ملت از یک رنگی دلهاستی　　روشن از یک جلوه این سیناستی

قوم را اندیشه‌ها باید یکی　　در ضمیرش مدّعا باید یکی

جذبه باید در سرشت او یکی — هم عیار خوب و زشت او یکی

گر نباشد سوز حق در ساز فکر — نیست ممکن این چنین انداز فکر

ما مسلمانیم و اولاد خلیل (ع) — از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

(همان: ۶۳)

اقبال در جای دیگر ملتها را بدین‌گونه به همبستگی و تألیف قلوب و یک نگاهی و یک دلی دعوت می‌کند که:

چیست ملّت ای که گویی لااله — با هزاران چشم بودن یک نگاه

اهل حق را حجت و دعوی یکی است — خیمه‌های ما جدا دلها یکی است

ذرّه‌ها از یک نگاهی آفتاب — یک نگه شو تا شود حق بی‌حجاب

یک نگاهی را به چشم کم مبین — از تجلّی های توحید است این

ملّتی چون می‌شود توحید مست — قوّت و جبروت می‌آید به دست

(همان: ۳۷۸)

علامه اقبال در پیامی با عنوان: «به یاران طریق» در ارمغان حجاز به مسلمانان، به آنان جرأت و قوت می‌بخشد و چنان دلشان را قوی می‌دارد تا جز پیش الله جبین خدمت بر زمین نسایند.

مسلمانی که داند زمز دین را — نشاید پیش غیر الله جبین را

اگر گردون به کام او نگردد — به کام خود بگرداند زمین را

(همان: ۴۸۴)

نیز به یاران طریقت نوید می‌دهد که از بیگانه خویان مباشید و از جدایی ها و افتراق بپرهیزید. نماز عشق و مستی اذان ندارد.

دل بیگانه خو زین خاکدان نیست — شب و روزش ز دور آسمان نیست

تو خود وقت قیام خویش دریاب　　　نماز عشق و مستی را اذان نیست

(همان: ۴۸۴)

اقبال هشدار و اندرز می‌دهد که تنها با جان بیامیزید و با تن مپیوندید و با دل و روح خود زندگی کنید.

ز پیری یاد دارم این دو اندرز　　　نباید جز به جان خویشتن زیست

گریز از پیش آن مرد فرودست　　　که جان خود گرو کرد و به تن زیست

(همان: ۴۸۴– ۴۸۳)

گرایش اقبال به فرهنگ و ملّیت ایران زمین تا بدان پایه است که حتی حکایت ها و داستان های مردان بزرگ ایران را سرمشق و نمونه ی عالی اخلاقی می‌داند و همواره بدانها تمثّل می‌جوید:

کامل بسطام در تقلید فرد　　　اجتناب از خوردن خربزه کرد

(همان: ۱۷)

و یا:

چون درفش کاویانی چاک شد　　　آتش اولاد ساسان خاک شد

آشکارا شد که جابان است او　　　میر سربازان ایران است او

(همان: ۷۲)

او حتی منشأ قوّت فکری و رواج مردانگی را از شاعران والامقام ایران می‌داند و سنایی غزنوی را امام عارفان می‌شمارد:

دولت محمود را زیبا عروس　　　از حنابندان او دانای طوس

خفته در خاکش حکیم غزنوی　　　از نوای او دل مردان قوی

ای حکـــیم غیـــب، امـــام عارفـــان | پختـــه از فـــیض تـــو خـــام عارفـــان
آنچه اندر پرده ی غیـب اسـت، گـوی | بـو کـه آب رفتـه بـاز آیـد بجـوی

(همان: ۴۲۲- ۴۲۱)

دلبستگی اقبال به ایران زمین تا بدانجاست که حتی شهرهای ایـران را مرغـزار شیر مردان می‌انگارد.

آه غزنـــی آن حـــریم علـــم وفـــن | مرغـــزار شـــیر مـــردان کهـــن

(همان: ۴۲۱)

روح بلند اقبال و اندیشه ی والای او چندان غرق در فرهنـگ و تمـدّن و هـم خردورزان و عارفان ایرانی است که گاه ناخودآگاه یادشان را گرامی می‌دارد و راهـشان را کمال ارشاد می‌شمارد:

پیـــر تبریـــزی ز ارشـــاد کمـــال | جـــست راه مکـــتب ملّـــا جـــلال
گفت این غوغا و قیـل و قـال چیـست | این قیاس و وهم و استدلال چیست؟...
گفـت ایـن آتـش چـسان افروختـی | دفتـــر اربـــاب حکمـــت ســـوختی ...
ساختی از برف حکمـت سـاز و بـرگ | از ســحاب فکــر تــو بــارد تگــرگ

(همان: ۴۸۷ – ۴۸۶)

علامه اقبال لحظه‌ای از یاد ایران و بزرگان غفلت نمـی‌ورزد و در هـر فرصـتی که پیش می‌آید به گونـه‌ای یـاد ایـران زمـین و مظـاهر فرهنـگ و تمـدن آن را گرامـی می‌شمارد. یاد و ذکر بوعلی سینا را مغتنم مـی‌دانـد و بارهـا بـه مناسبت‌هـای مختلـف دانشمندان ایران زمین را به نیکی یاد می‌کند: مثلاً وقتی به زیارت قبر امیرکبیر سـیدعلی همدانی مشهور به شاه همدان می‌رود چنین توصیف می‌کند:

سیدالـــــسادات، ســـــالار عجـــــم | دســـت او معمـــار تقـــدیر امـــم
تـــا غزالـــی درس الله هـــو گرفـــت | ذکـر و فکـر از دودمـان او گرفـت

سـید آن کـشور مینـو نظیـر میر و درویـش و سـلاطین را مـشیر

جملـه را آن شـاه دریـا آسـتین داد علم و صنعت و تهـذیب و دیـن

آفریـد آن مـرد «ایـران صـغیر» بـا هنـرهـای غریـب و دلپـذیر

یـک نگـاه او گـشاید صـد گـر خیز و تیـرش را بـه دل راهـی بـده

(همانجا ص ۳۵۸)

ویا:

ابـن سـینا بـر بیاضـی دل نهـد رگ زند یـا حَـبّ خـواب آور دهـد

(همانجا ۳۵۴)

بـه اوراق سـینا نـشیمن گـرفتم بـسی دیـدم از نـسخه ی فاریـابی

(همانجا ۲۲۴)

بـا تـو مـی‌گـویم حـدیث بـوعلی در سـواد هنـد نـام او جلـی

(همانجا ص ۲۰)

پایان بخش سخنم را اشعار اقبال در خطاب به جوانان عجم قـرار مـی‌دهـم کـه روح و جسم او و ضمیر زندگی‌اش را تحت‌الشعاع قـرار داده اسـت و همـواره آتـش عـشق و محبّت نیاکانشان را در سینه دارد:

چون چراغ لاله سوزم در خیابـان شـما ای جوانان عجم جان من و جـان شـما

غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیـشه‌ام تـا بدسـت آورده‌ام افکـار پنهـان شـما

مهر و مه دیدم نگاهم برتر از پـروین گذشـت ریختم طـرح حـرم در کافرسـتان شـما

فکر رنگینم کند نذر تهی دستان شـرق پاره ی لعلی که دارم از بدخـشان شـما

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیـده‌ام از روزن دیـوار زنـدان شـما

حلقه گرد من زنید ای پیکران آب و گل آتـشی در سـینه دارم از نیاکـان شـما

(همان: ۱۵۴)

یادداشت ها

۱- ابیکم: اشاره دارد به آیهٔ شریفهٔ : هو اجتبکم و ما جَعَل علیکم فی‌الدین من حَرَج ملهٔ ابیکم ابراهیم(او شما را برگزید و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد. از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید. (حج/ ۷۸)

۲- مقصود از «ایران صغیر» کشمیر است

منابع

۱. بهار، محمد تقی (۱۳۵۵) **دیوان اشعار**. ج اول. تهران: چاپخانه فردوسی.

۲. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی**. با مقدمه ی احمد سروش. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

دکتر سید محمد رضی مصطفوی نیا
استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه قم
مهدیه سادات مصطفوی نیا
حمید دادفر

جایگاه زن از دیدگاه اقبال وبهار

چکیده

اقبال لاهوری ، متفکر بزرگ مشرق زمین ، با ژرف اندیشی منحصر به فرد خود نقش مهم و سازنده ای برای زن مسلمان در تربیت نسل های آینده قائل بود در حقیقت نگرش او به زن ، نگرش صحیح برخاسته از تربیت قرانی است . از این رو، وی از زنان با اوصافی چون: اساس ملّت، قوّت دین، امین همت آیین حق، حافظ سرمایه ملت و ... یاد می کند که بیانگر احترام و اهمیتی است که برای زن مسلمان قایل است .
وی مقام و جایگاه زن را مقدس و آن را برابر با مقام نبوت می داند در یک کلام ، حضرت فاطمه زهرا (س) را الگو و نمونه کامل یک بانوی پارسا می داند . از سوی دیگر ، بهار شاعر بزرگ ایرانی نیز ، درباره ی جایگاه زن ، دیدگاهی نزدیک به دیدگاه اقبال (با اندکی تفاوت)دارد . نگارندگان این مقاله ، با بررسی اشعار این دو شاعر در مورد جایگاه زن ، به تطبیق و مقایسه ی اشعار هر دو در این زمینه پرداخته اند .

واژگان کلیدی: زن ، اقبال ، بهار ، اسلام

مقدمه

زن، جلوه‌ای از جمال، محبت، خلاقیت و ربوبیت الهی و رکن اساسی در تعلیم و تربیت است اگر زنان به این منزلت واقف شوند در پاسداری از آن بکوشند،

فرآیند تربیتی و شخصیتی آنان و همه اجتماع سالم مانده به خوبی پیش می‌رود، امّا اگر آن را رها سازند و در نگهداری از آن، سهل انگاری نمایند لطمه‌های جبران ناپذیری بر هویت و موجودیت فرد، خانواده و اجتماع وارد می‌شود.

تجربه ملت‌های گذشته نیز نشان دهنده این نکته است که هر گاه زنان، بلندای مقام و رسالت اصلی خود را درک نموده و در رشد شخصیت خود اهتمام ورزیده‌اند منزلت و محبوبیت آنان حفظ شده و اجتماع در سلامت زیسته و ناهنجاری‌ها کمتر بوده است، امّا سؤال این است که چگونه می‌توان از کیان شخصیت زن دفاع کرد و آن را از آسیب‌های گوناگون مصون نگه داشت؟ (کوهی،۱۳۸۵ ،ص۱۵)

در طول نگاه اندیشمندان و روشنفکران و دینداران به این سؤال پاسخ‌های متفاوت داده شده و جهت گیری‌های متفاوتی اتخاذ شده که می‌توان آن را به دو دسته تقسیم نمود: دسته اوّل، گروهی هستند که رویکردشان همان رویکرد مکتب است. مکتبی که با توجه به ساختار و جودی و فطری انسان، دستورهایی دارد که تضمین کننده ی شخصیت انسان است.

این گروه توانستند با پیروی از مکتب اهل بیت (ع): و رعایت عفاف و آراسته شدن به جمال باطنی، به حضور قدرتمند زن در جامعه جامع عمل بپوشانند و به دیگر رویکردهای لائیک و یا غافل و جاهل ثابت کنند که زن مسلمان در پوشش حجاب می‌تواند عرصه‌های مختلف علمی حضوری سالم داشته باشد. لازم به ذکر است که از این گروه می توان به نظریه پردازان نظام جمهوری اسلامی اشاره کرد که بعد از انقلاب توانستند به این هدف مقدس دست یابند.

امّا گروه دیگر، گروهی هستند که در زمان مشروطیت و با روی کار آمدن رضا خان و ترویج بی حجابی، بر این عقیده بودند که حقوق زن و مرد در همه زمینه‌ها یکسان است و زنان و مردان در حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی مشابه‌اند و لازم نیست که زن، حصارهایی را رعایت کند، و نباید برای زن در نوع لباس و پوشش، تعامل فردی و اجتماعی، صحبت کردن، و ایجاد رابطه‌های گوناگون، برای او

محدودیت قایل شد، چرا که این گونه محدودیت‌ها توهین به شخصیت وی و تخریب کننده ی آزادی زن می‌گردد.

در بین این گروه، عده‌ای دست نشانده غرب و استعمار بودند که به ترویج بی حجابی و آزادی جسمی زن عقیده داشتند و عقب ماندگی جامعه ایران را وجود حجاب می‌دانستند و عده‌ای دیگر هم بودند با این که از مایه دینی هم برخوردار بودند امّا چون اطّلاع کافی از آسیب شناسی شخصیت زن و محبوبیت وی نداشتند در شناخت اسباب و علل عقب ماندگی جامعه خود دچار اشتباه شدند و برای جامعه زنان، حجاب را عامل عقب ماندگی و بیسوادی آنان دانستند و آثارشان گاهی دیدگاههای متناقض و غیر عاقلانه نیز نسبت به زنان دیده می‌شود از این رو این افراد ناخودآگاه در راستای اهداف استعمارگران قرار گرفتند و به ترویج ضد حجاب پرداختند، از جمله کسانی که در این راستا، دچار اشتباه شده ملک الشعراء بهار شاعر مشهور دوره مشروطیت در ایران بود که در اشعارش، حجاب را مانع بزرگی بر سر راه پیشرفت جامعه و زنان می‌داند گر چه دیدگاههای مثبت زیادی در شعر وی نسبت به زن وجود دارد .و از سوی دیگر در شبه قاره هند نیز روشنفکران و شاعران شروع به پرداختن به مسائل اجتماعی نمودند که اقبال یکی از این روشنفکران اسلامی است وی با نگاهی برخاسته از تعالیم راستین اسلامی مشکلات جامعه را گوشزد نمود در این راستا ، نگاه انقلاب اسلامی و نگاه اقبال به زن و جایگاه و شخصیت وی کاملاً مشابه بوده به گونه ای که به ذهن چنین متبادر خواهد شد که اقبال یک مسلمان شیعه با تابعیت جمهوری اسلامی است که از سال ۵۷ به بعد زیسته است !

قبل از اشاره به زندگی هر دو شاعر و بررسی مشترکات اقبال و بهار در این زمینه سخنی از ادبیات و زن به میان می آوریم .

اشعار بهار دو نوع است: یک نوع اشعار مذهبی است که از روی عقیده و وظیفه سروده است و دسته دیگر فریاد آزادی خواهی و میهن دوستی و حق پرستی است که علی ظلم و استبداد داخلی و نفوذ استعمار خارجی سروده است. (حسن احمدی گیوی،۱۳۷۸: ۱۶)

در حقیقت دو مضمون کلیّ در شعر این شاعر بزرگ موج می‌زند: آزادی و وطن.

ادبیات و زن

ترجمه آثار شاعران و نویسندگان اروپایی و سفرهای جوانان و روشنفکران به اروپاوآشنایی با فرهنگ غرب باعث شد که برخی اقتباسات از آن، تحولاتی را در ادبیات فارسی ایجاد کنند و این تحولات نتیجه قاطع تماس با غرب بود. جنبش مشروطه با این ویژگی‌های خاص و بی سابقه خود، لفظ و معنی را در نظم و نثر دگرگون کرد و موجب شد که شعر پوینده و سنّت شکن باش.(شفیعی کدکنی، ۳۵۹: ۴۷).

تماس فکری با غرب همزمان با جنبش مشروطه بود که باعث پیوستن گروهی از شاعران و نویسندگان به این جنبش شد و بدین گونه ادبیات و بخصوص شعر به شکل کاملاً جدی وارد عرصه انقلاب شد و شاعر مشروطه خود را در بین مردم می‌دید و سعی می‌نمود که مشکلات مردم را موضوع شعر خود قرار دهد و بدین ترتیب شاعری که قبل از مشروطیت تلاش می‌نمود تا به وسیله مدح پادشاهان و امرا به نان و نوایی برسد، اکنون شاعر مردم شده بود و شعرش بیان درد جامعه و مردم بود.

ادبیات مشروطه- به نظر نگارنده- متاثر از جریانات سیاسی مشروطه بود و از این که انقلاب مشروطه دو خط اساسی وجود داشت: خطی که از ایدئولوژی اسلامی پیروی می‌کرد و رهبران آن را علماء دینی بر عهده داشتند و خط فکری دیگر ایدئولوژی دموکراتیک که روشنفکران غرب گرا آن را ترویج می‌کردند» (ناظم الاسلام کرمانی،۱۳۵۷: ۳۸۱-۴۷۶).

با ورود شاعران به عرصهٔ ی اجتماع و پرداختن به مسایل اجتماعی و بیداری افکار عمومی در جهت پیشرفت و تعالی، به موقعیت زن نیز به عنوان رکنی مهم در جامعه خودشان پرداختند در این بین، عده‌ای از این شاعران که در بعضی از زمینه‌ها تحت تأثیر فرهنگ غرب قرار گرفته بود و از سویی با آسیب شناسی شخصیت زن نیز آشنایی کافی نداشتند و در پرداختن به برخی از مشکلات جامعه زنان گاهی دچار اشتباه می‌شدند و برای نمونه، می‌توان به مسأله حجاب اشاره نمود. البتّه باید گفت تمام مضامینی که درشعر این دوره از شاعران مورد استفاده قرار گرفته، اشتباه نیست، بلکه در راستای برخورداری زنان از تعلیم و تربیت و اعتراض به سنن و عادات غلط آن زمان بوده، که به طور مفصل به آن خواهیم پرداخت.

۱- تشویق به کسب علم:

بهار، یکی از مشکلات جامعه زمان خویش را، عدم توجه به فراگیری علم از سوی زنان می‌دید و عقیده داشت که زن نیم از پیکر جامعه است و اگر به سمت و سوی علم گام برندارد چیزی جز جهل بهره جامعه نخواهد بود و باعث فلج جامعه خواهد شد وی عقیده دارد که آینده ی کشور در دستان زنان دانا و تحصیل کرده خواهد بود و زنی که از ادب و هنر خالی است از نیکویی بشر آگاه نیست وی در قصیده‌ای (قصیده- جوان بخت و جهان آرائی ای زن-) می‌گوید:

دریغا گر تو با این هوش و ادراک	به جهـــــل از این فزونتر پایی ای زن
دریغا کز حساب خود، وطن را	به نیمـــه تن فلج فرمـــــائی ای زن
سوی علم و هنر بشتاب و کن شکر	که در ایـــــن دوره والایـــی ای زن
حجاب شرم و عفت بیشتر کن	کنـــــون کازاد، ره پیـــمایی ای زن
به کار علم و عفت کوش امروز	که مـــــام مردم فــــــردایی ای زن

(محمد تقی بهار،۱۳۸۰: ۵۰۳)

در تصنیف دیگری بهار می‌گوید:

زنی کاو بـــــه جهان هـــنر ندارد زحـــــن بشری خـــــبر ندارد

بنـــــازای زن باهـــــنر که عالم گلـــــی از تو شکفـــــته‌تر ندارد

(همان،۱۳۸۰:ج۲، ۱۱۷۴)

اقبال با آگاهی از شخصیت و جایگاه واقعی و بسیار مهم زن ، در تشویق به کسب علم ، در قصیده دختران ملت آنان را به جایگاه اصلی اشان آگاه می سازد، ولی بر خلاف بهار فقط در علم آموزی ، شخصیت واقعی زن را خلاصه نمی کند، بلکه فراتر از آن وی را با منبع علم یعنی قران و حق ، آشنا می سازد و این مسأله – به نظر نگارنده – یکی از نشانه های ژرف اندیشی و مصلحت نگری علامه اقبال است که نقش سازنده زن مسلمان را ریشه در قران می داند، لذا در جای جای اشعارش به مناسبت های مختلف بر خلاف دیگر متفکران و آزاد اندیشان معاصر ، که آزادی زن را در بی حجابی می دانستند وی زن را در حیا و حجاب، زن راستین درستین می داند:

نگـــاه تست شمشیـــر خـــدا داد بـــزخمش جـــان ما را حق به ما داد

دل کـــامـــل عیـــار آن پاک جا برد کـــه تیـــغ خـــویش را آب از حیا داد

ضمیر عصر حـــاضر بی نقاب است گشـــادش در نمـــود رنگ و آب است

جهـــانتـــابی زنـــور حـــق بیاموز کـــه او با صد تجلی در حجاب است

(اقبال ،۱۳۷۶ : ۴۶۵)

بهار چنان که دیدیم حضور سالم زن را حضوری با حجاب شرم و عفت می داند که با مصرع دوم بیت دوم همخوانی دارد :

حجاب شـــــرم و عفت بیشتـــر کن کـنـــــون کازاد ره پـــیمایی ای زن

بهار ، زن با علم ودین را مادر مردم فردا می داند « که نام مردم فردایی ای زن » در حالی که اقبال زن با علم و دین را زنی می داند که با آموزه های قرانی ، قادر است سحر را از دل شب بیرون .کشد و عمر خلیفه دوم را به مسلمان بدل سازد و در صورت بروز بلیّات و ... و مرگ صدها ملت وی همچنان پا بر جا باشد. با این تفاوت

که اقبال در تمامی این موارد به الگو اشاره دارد در حالی که بهار،فقط به نصیحت و پند بسنده می کند و از پرداختن به الگو خوداری می کند.

اگـــر پنـدی زدرویشی پـذیری	هـزار امـت بمیـرد تـو نه میری
بتولی باش و پنهان شو از این عمر	کـه در آغـوش شبیـری بگیـری
ز شـام مـا بـرون آور سحر را	بـه قـران بـاز خوان اهل نظررا
تـو مـی دانی که سوز قرات تو	دگـرگـون کـرد تقـدیر عمر را

(همان ،۱۳۷۶: ۴۶۶)

با دقت در اشعار اقبال در می یابیم که از نگاه وی ، زن برای رسیدن به جایگاه اصلی خویش نیاز به الگو دارد به تعبیر دیگر، اقبال ، نصیحت و پند و اندرز به دیگران را بدون اسوه و الگو کافی نمی داند بر همین اساس وی در هر مناسبتی که دست می دهد الگو را معرفی می کند و الگوی زنان جهان از دید وی ، حضرت زهرا (ع) است ، وی در مدح و ثنای حضرت زهرا (ع)چنین می گوید :

مریم از یک نسبت عیسی عـزیز	از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نـور چشم رحمـهٔ للـعالمین	ان امـام اولیـن واخـرین
ان که جان در پیکر گـیتی دمید	روزگـار تـازه ائیـن افرید
بـانـوی ان تا جـدار هل اتی	مرتضی مـشکـل گشا شیر خدا

(همان:۱۰۳)

اقبال در یک مقایسه بین حضرت مریم و حضرت زهرا (ع)، جایگاه والا و بلند مرتبه را از ان حضرت زهرا (ع) می داند، شاید وی در آسمان خیال خویش در جواب کسانی که حضرت مریم را الگو بدانند ، دست به این گونه مقایسه زده باشد! در نهایت وی اسوه را چنین معرفی می نماید

مزرع تسلیـم را حاصل بتـول	مـادران را اسـوه کامل بتول

(همان)

اقبال، اسوه کامل و کمال اسوه را در حضرت زهرا (ع) می بیند ، هما ن چیزی که نظام جمهوری اسلامی نیز برای جامعه زنان ، حضرت زهرا را الگو معرفی می کند.

یا در بیت دیگری می گوید :

بتولی باش و پنهان شو از این عصر   که در آغـــــوش شبیــــــــری بگیری

با مقایسه دو مضمون تعلیم و تربیت زنان ملاحظه می گردد که اقبال بر خلاف بهار تمایل زیادی در استفاده از عنصر خیال دارد در حالی که بهار بدون بهره گیری از عناصر خیال به این مسأله پرداخته است .

تفکر اقبال درمعرفی شخصیت کامل زن، بر گرفته از قرآن است، یعنی همان تعالیم و آموزه های اسلامی که در مورد شخصیت زن بیان شده است، چرا که اسلام زن را یک فرد انسانی تشخیص داده و جزئی به تمام معنا از جامعه بشری شناخته است.

اسلام در حقیقت برای احیای ارزش های انسانی سخت به مبارزه با تفکر جاهلی – تفکرهای تمدن گذشته – برخاست و برای شخصیت از دست رفته زن قیام کرد . قران شؤونات زن را به حد مافوق تصور بالا برده و در این مورد به بیان تنها اکتفا نکرده و از بعد انسانی زن ، الگوها و مصادیق را یاد آورده شده است قرآن از اندیشمندی و واقع بینی بلقیس سخن گفته است وصلاح اندیشی و نفوذ کلام وی را می ستاید از آسیه و از ساره و اوصاف برجسته او سخن به میان آورده است(علائی ، ۱۳۷۲ : ۱۴).

قران طرز تفکر و فراست دختر شعیب را مطرح می کند (قصص/ ۲۶) و در مورد مقامات معنوی مادر موسی و مادر عیسی هم سخنان ارزنده ای دارد .

ارزش زن

زن، حقیقت بسیار ارزشمندی است که به سبب ساختار وجودی ویژه در فرآیند تعلیم و تربیت و تکامل نقش مؤثر ایفا می‌کند به همین دلیل در اسلام از جایگاه بسیار والایی برخوردار است و چه زیباست که این جایگاه از فرمایشات امام خمینی

(ره) درک شود که از دامن زن مرد به معراج می‌رود. به تعبیری این زن است که تاریخ ساز است چه مثبت و چه منفی! و در طول تاریخ نگاه‌های متفاوتی که نشان از افراط و یا تفریط داشته، متوجه زن بوده است. تا جایی که بر اثر پندارهای غلط، نسبت به زن دیدی منفی و اتخاذ می‌کردند نظیر ابوالعلاء معرّی. بهار نیز چون دیگران در اشعارش به این منزلت و جایگاه پرداخته، امّا در میان این منزلت گاه او را نکوهش و گاه او را ستایش می‌کند به عبارت دیگر در نگاه اوّل نوعی تناقض گویی در این باره در سخنان وی به چشم می‌خورد. در حالی که این گونه نیست، بلکه بهار زنان را به دو بخش تقسیم می‌کند. زن بد و زن خوب، ولی زنان ایده آل را جمال و زینت دنیا می‌داند و وی را گوهر یکتای خانه و گوهر زا می‌شمرد:

جوان بخت و جهان آرائی ای زن — جمال و زینـــت دنیائی ای زن

تو یکتا گوهـــــری در درج خانه — وزان بهتر که گوهر زائی ای زن

(محمد تقی ، بهار ۱۳۸۰: ۵۰۳)

و زندگی را مشروط به وجود زن و وی را مبدأ خلق می‌داند:

نبودی زندگی گر زن نبـــــودی — وجـــــود خلق را مبدائی ای زن

وی سازنده خوشبختی انسان را زن می‌داند:

بنای نیـــــــک بختی را به گیتی — تو هم معـمار و هم بنّایی ای زن

بهار زن را مصداق عشق می‌داند و عقیده دارد که طبیعت عشق را از زن آموخت:

طبیعت جذبه عشق از تـــو آموخت — که تو خود عشق را مبنائی ای زن

وی، مهرورزی مادر با فرزندان را تجسم مهر و محبت در بهشت می‌داند:

بهشت واقعی جایی است کـــز مهر — تو با فرزنـــدگان آنجایی ای زن

(همان :۵۰۳)

بهار؛ زن را سبب تکامل و زیبایی مرد می‌داند:

زن بود شعر خدا، مرد بود نـــثر خدا — مرد نـثری سره و زن غزلی‌تر باشد

نثر هر چند به تنهائی خود هست نکو   لیک با نظم چو پیوست نکوتر باشد

(همان:۳۵۴)

در مثنوی با عنوان- خطاب به زن- زن را بلبل شیرین سخن و گل نکهت وطن و راز طبیعت و رمز هستی خطاب می‌کند که نشان از دید بهار نسبت به جایگاه والای زن دارد؛

گوش کن‌ای بلـــبل شیرین سخن   ای گل خوش نکهت باغ وطن

دفتر راز طبیعت خـــوی توست   رمز هستی در سواد موی تست

روی گیتی سوی توست

بهار زن را یار و پناه و شریک و همره مرد می‌داند:

مرد را تنـــها تویی یـــار قدیم   هم پناهی، هم شریکی، هم ندیم

هم رفیق ممتحن

ای طـــبیعت را نمـودار کمال   در تـــحول، در تغیر، در جمال

(همان، ج۲: ۲۶۶-۲۶۵)

وی در حقیقت و در این ابیات، به زن جایگاه عظیم و والای وی را گوشزد می‌کند و بی تردید دید خویش را بیان می‌کند. وی در مصرع- روی گیتی سوی توست- به نظر نگارنده اوج ارزشمندی زن را نشان می‌دهد به این معنی که جهان با عظمتش به زن می‌نگرد به تعبیری زن است که تاریخ جهان را می‌سازد و سرانجام این زن است که مرد را به معراج می‌رساند. شاید هیچ شاعر معاصر ایرانی چون بهار، زن خوب و بد را به زیبایی تصویر نکشیده باشد وی در این تصویر آفرینی، زن خوب را به مقام فرشته و ملایک رسانده و وی را سبب وجود پیامبران چون موسی و مسیح (علیهما السلام) می‌داند و صبر و ایثار زن را نیز به تمثیل می‌کشاند در مقابل زن بد را زنی شهوت ران و جادوگر صفت و مبهم و تاریک می‌داند:

بهار در مثنوی در جنگ تهمورث با دیوها می‌گوید:

گر به زنجیر شرافت پای بند چون فرشته پاک وچون گردون بلند

چون ستاره ارجمند

گاه چون دخت اتابک بی وفا کرده خود را در ره شهوت فنا

زشت نام و شوم تن

(بهار، ج۲ :۲۶۶-۲۶۵)

از نظر بهار زنانی که خود را بزک کرده هدفی جز زادن و ثروت نیست، زنی بی فکر و بی عقیده و اصول است و این چنین زنانی را کور و کر و عنود می‌خواند وی در قصیده – طبیعت زن– به صفات چنین زنانی اشاره می‌کند:

خویش را صد قلم بزک کردن غایتش زادن است و پروردن

زن به معنی طبیعتی دگر است چون طبیعت عنود و کور و کر است

هنرش جلب مایه و زاد است شغل او امتزاج و ایجاد است

(همان، ج۲: ۱۴۸)

علامه اقبال با آشنایی کامل به ریشه های فساد در جوامع مسلمان نیز آگاهی کامل به مبانی تعالیم اسلامی و قرآنی ، با ژرف نگری خاصی به ارزش حیاتی و سازنده زن مسلمان و در نتیجه ترقی جوامع اسلامی اشاره دارد ، لذا وی زن را با اوصافی از قبیل اساس ملت، قوت دین، امین همّت آیین حق، حافظ سرمایه ملت و... نام برده، ستایش می نماید و زنان و دختران را به منزلت و جایگاه اصلی ایشان مطلع می سازد تا از این رهگذر آنان به ارزش ذاتی خودشان پی برده و بر مسند والای تربیت و تعلیم نسل ها قرار گیرند وی در این رابطه می گوید:

ای ردایــت پــرده نـــامـوس مـا — تـــاب تـــو سرمـــایه فانوس ما
طینت پـــاک تو ما را رحمت است — قـــوت دیـــن واساس ملت است
کودک ما چون لب از شیر توشست — لا الــــه آمـــوختـی او را نخست
مـــی تـــراشـــد مهـــر اطوار ما — فکـــر مـــا گفتـــار ما کردار ما

چنانکه ملاحظه می کنیم وی چادر زن را پرده ی ناموس جامعه می داند و پاک بودن زن- مطابق تعالیم اسلامی و اقتدا به حضرت زهرا(ع) را که از ابیات قبلی دانسته شد- رحمت الهی می داند و قدرت و توان دین را و پایه مردم و ملت را زن می داند از همین دو بیت در می یابیم که وی زن را اسّ الاساس جامعه می داند. یعنی همان فرمایشی که امام راحل فرمودند: از دامن زن مرد به معراج می رود . به نظر نگارنده نزدیکی دیدگاه اقبال و مبانی نظام جمهوری اسلامی در مورد زن را می توان به آشنایی اقبال به اسلام ناب محمدی دانست، اگر در مورد نظام جمهوری اسلامی این آشنایی به میان آید جای تعجب ندارد، چرا که نظریه پردازان نظام ، از امام راحل گرفته تا مقام معظم رهبری همگی از فقها ومتخصصین امور بوده و هستند و در مکتب انسان ساز اهل بیت(ع) پرورش یافته اند، این سخن در مورد اقبال جای تعجب و شگفتی دارد وی که در دیار هند زیسته و مسافرت هایی به اروپا و ... داشته، هیچ گاه چون دیگر روشنفکران دلباخته غرب نگشت بلکه از تعمق در تمدن ها و مطالعه اغراض استعمارگران و ... به بیدارگر شرق بدل گشت. کسی که به حق می توان وی را سید جمال ثانی نامید.بی جهت نیست که مقام معظم رهبری در باره وی می فرماید :اقبال به معنای حقیقی کلمه ستاره بلند شرق است (خامنه ای ،۱۳۶۵ : ۹).در دنباله این قصیده- خطاب به مخدرات اسلام - می گوید:

ای امیــن نعمــت آییــن حــق — در نفس های تو سوزد دین حق...
آب بند نخـل جمعیـــت تویـــی — حافـظ سـرمایـه ملـــت تویـــی
از سر سود و زیـان سـودا مــزن — گام جـز بـر جـاده آبـا مــزن
هوشـــیار از دسـتبـــرد روزگـــار — گـیر فرزندان خـود را در کنـــار

این چمن زادان که پر نگشاده اند   زآشیان خویش دور افتاده اند
فطرت تو جذبه ها دارد بلند   چشم هوش از اسوه زهرا مبند
تا حسینی شاخ تو بار آورد   موسم پیشین به گلزار آورد

(اقبال لاهوری ،۱۳۷۶: ۱۰۴)

از دیدگاه اقبال ، زن ارزشی زنی است که بر جاده پدران و اجداد خود گام بر دارد و بر اساس اصالت فرهنگ اسلامی و سنت عمل کند این چنین زن، از ارزشی بالا بر خوردار است و می تواند سرمایه دین و امین نعمت حق گردد و چنین زنی آب بند نخل جمعیت و جامعه می تواند باشد.

در یک جمع بندی می توان گفت علامه اقبال موجود مونث- زن- را به سه گونه تصور می کند: دختر ، زن، مادر . وی در مورد دختران، با صراحت سخن می گوید گویا دختران از تجربه و سن کمی برخوردارند. نصیحت و وعظ را بدون پرده و پوشش بیان می کندو پند وی در مورد دختران در مورد و آرایش و عشوه گری است همان چیزی که امروز جوامع مسلمان در گیر آن است وی در این راستا می گوید:

بهل ای دخترک این دلبری ها   مسلمان را نزیبد کافری ها
منه بر جمال غازه پرورد   بیاموز از نگه غارتگری ها

(همان: ۴۶۵)

چنانکه مشاهده می شود وی عشق و عشق بازی هایی که امروز دختران کم سن و سال دچار آن می گردند و باز خوردهای پر مصیبت در خانواده ها و جامعه ایجاد می شود را قبول ندارد و آن را زیبنده دختر مسلمان نمی داند، اقبال در بیت دوم آرایش را نیز محکوم می کند، آرایشی که سبب جذب نگاههای مردان شیطان صفت می شود دقیقا همان دو مسأله‌ای که امروز دختران را تهدید می کند بنابر این از نظر اقبال دختر مسلمان دو صفت باید داشته باشد: ۱. عشوه‌گریها و عشق بازی ندارد ۲. از نمایش خود در جامعه به صورت زننده جلوگیری می کند.

از نظر نگارنده می توان گفت علامه اقبال جامعه مسلمان آن زمان و حتی امروز را آسیب شناسی نموده و به نتیجه فوق رسیده است و این نتیجه چیزی جز دستورات ناب اسلام و قرآن نیست.در موضوع زن دیدگاه اقبال همان نظر قران است که فرمود : « هنّ لباس لکم و أنتم لباس لهنّ » .زن و مرد در حقیقت هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند و تکامل هر یک ، با دیگری به انجام می رسد و زندگی آنگاه سرشار از حرارت و شور و شوق است که هر دو در زندگی شریک یک دیگر باشند :

نغمه خیز از نغمه زن ساز مرد　　از نیاز او دو بالا ناز مرد

پوشش عریانی مردان زن است　　حسن دلجو عشق را پیراهن است

عشق حق پرورده آغوش او　　این نوا از زخمه خاموش او

(اقبال، ۱۳۷۶ :۱۰۱)

چنانکه ملاحظه می شود وی از مفهوم شراکت زن و مرد و لازم و ملزوم بودن آن دو تعبیر زیبایی به کار برده است : وی در این رابطه می گوید : نغمه آنگاه از ساز بر می خیزد که زخمه برتار خورد و آهنگ و نوا برخیزد .

در بیتی دیگر وی به حدیث پیامبر اسلام (ص) اشاره می کند :

آنکه نازد بر وجودش کائنات　　ذکر او فرمود با طیب و صلوه ی　(همان)

وی برای این که ارزش و مقام زن را اشاره کند حدیث معروف پیامبر (ص) را اقتباس می کند"حبب الی من الدنیا النساء و الطیب والصلاه "(محمد ری شهری،۱۳۷۶: ج۹ : ۱۰۷) حدیثی که پیامبر (ص) ، زن را در شمار نماز ذکر فرموده است به عبارت دیگر همانگونه که نماز اساس دین است زن نیز اساس دین می باشد که در ابیات قبلی به آن اشاره شد .

اقبال تنها به بیان زنِ ارزشی و ارزشِ زن اشاره نمی کند، بلکه پس از شمارش امتیازات و محسنات وویژگی های زن ایده آل به نازن هم اشاره می کند که این زنان ، نازن هستند و افرادی می باشند از جنس زنانی که بی حیایی را آزادی معنی می کنند .ای کاش این گل های هرزه در بوستان ما نمی رستند :

فکر او از تاب مغرب روشن است ظاهـرش زن باطـن او نـازن اسـت
بندهای ملـت بیـضا گسیخـت ناز چشمش عشوه ها حل کرده ریخت
شوخ چشم و فتـنه زا آزادیـش از حـیـا تـا آشـنـا آزادیـش
ایـن گـل از بستان مـا نـارسته داغش از دامان مـلت شستـه بـه

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

چنانکه ملاحظه می گردد او فرهنگ مبتذل غرب را ریشه تمام فسادهای ملت های شرقی می داند و از چنین زنانی که گرفتار فرهنگ غرب شده اند به گل های هرزه تعبیر می کند و در پایان برای آنان نفرین می کند .

آنچه سخن علامه اقبال را در این بخش متمایز می سازد توجه خاص وی به مادران است وی نسبت به دختر و زن ، بیشتر به نقش مهم مادر پرداخته است . به نظر نگارنده ، وی به تأثیر فوق العاده و خارق العاده مادر بر فرزند آگاه بوده که چنین توصیفاتی از مادر نموده است .

وی در قصیده « نساء اسلام » رفتار فرزندان و صدق و صفای آنان را از مادر می داند و شکل گیری اخلاق و آداب فرزندان را از ناحیه مادران می داند .

سیرت فرزنـد هـا از امـهـات جوهر صدق و صـفا از امهـات (همان: ۱۰۳)

وی نقش مادر را آنقدر بالا می برد که برابر با نقش و وظائف پیامبران می داند :

نیک اگر بینی امومت رحمت است زآنکه او را با نبوت نسبت است
شفقت او شفقت پیغـمبر اسـت سیرت اقوام را صورتگر اسـت
از امومت پخته تـر تعمیر مـا در خط سیمای او تقدیـر مـا

(همان : ۱۰۱)

لازم به ذکر است که امروزه نیز علم تأثیر رحم بر جنین را به اثبات رسانده است" در دوران طولانی حمل ، سلول تخم و جنین از نظر رشد گوشتی و استخوانی و خونی و عصبی به شدت تحت تأثیر حالات روحی و عاطفی و شرایط جسمی فیزیولوژیک و نوع و دوا و حتی نوع پوشاکی که زن استفاده می کند قرار دارد ......به علاوه پس از

ولادت نیز حتی قطرات شیری که نوزاد از پستان مادر می خورد و ترکیب خاص شیر که با حالات روحی و طپش های دل نواز قلب مادر آمیخته می شود و دامنه تأثیر بنیادی شخصیت زن را به عنوان مادر در تمام دوران شیرخوارگی توسعه می دهد" (هاشمی رکاوندی ،بی تا : ۷۶).

وی در قصیده « دختران ملت » ، مادران را سبب ثبات جهان می داند و سپس اشاره می کند که اگر ملتی سبب اصلی رشد و ترقی را مادران ندانند ، به نیستی دچار خواهد شد:

جهان را محکمی از امهات است نهادشان امین ممکنات است

اگر این نکته را قومی نداند نظام کار و بارش بی ثبات

(اقبال لاهوری ،۱۳۷۶: ۴۶۵-۴۶۶)

درقصیده « اومت اسلام » در همین رابطه می گوید :

ملت از تکریم ارحام است و بس ورنه کار زندگی خام است و بس (همان :۱۰۱).

اقبال مادران را حافظ و نگهبان رمز برادری و سبب قوت قران وملت می داند، **ولی در** این راستا اقتباس از حدیث رسول خدا (ص) نیز به میان آورده است .

بر دمت این لاله زار ممکنات ازخیابان ریاض امهات

قوم را سرمایه صاحب نظر نیست از نقد و قماش و سیم و زر

مال او فرزند های تندرست تر دماغ و سخت کوش و چاق و چست

حافظ رمز اخوت مادران قوت قرآن و ملت مادران

(همان: ۱۰۲)

از مقایسه ی ابیات بهار و اقبال در این بخش – ارزش زن – به شباهت های زیر دست می یابیم :

هر دو شاعر به وجود مهم و رکن اساسی بودن زن اشاره دارند آنجا که بهار زن را مبدأ خلقت می داند : نبودی زندگی گر زن نبودی وجود خلق را مبدأئی ای زن

اقبال در این رابطه می گوید :

آب بند نخل جمعیت تویی حافظ سرمایه ملت تویی

بهار زن را نمونه و مصداق محبت و عشق می داند و عقیده دارد که طبیعت عشق را از زن آموخته است: طبیعت جذبه عشق از تو آموخت که تو خود عشق را مبنائی ای زن

اقبال در این رابطه می گوید :

عشق حق پرورده آغوش او این نوا از زخمه خاموش او

بهار زن و مرد را لازم و ملزم یک دیگر می داند و از این مفهوم تعبیر به شعر و نثر نموده است : زن بود شعر خدا مرد بود نثر خدا مرد نثری سره و زن غزلی ترباشد

نثر هر چند به تنهائی خود هست نکو لیک با نظم چو پیوست نکوتر باشد

اقبال در این باره می گوید :

نغمه خیز از نغمه زن ساز مرد از نیا ز او دو بالا ناز مرد

پوشش عریانی مردان زن است حسن دلجو عشق را پیراهن است

بهار زن را گوهر یکتای خانه وگوهر زا می داند :

تو یکتا گوهری در درج خانه وزان بهتر که گوهر زائی ای زن

اقبال دراین زمینه چنین می گوید :

سیرت فرزند ها از امهات گوهر صدق و صفا از امهات

بهار زنانی که به فکر آرایش و بزک کردن هستند زنی بی فکر و بی عقیده می خواند :

خویش را صد قلم بزک کردن غایتش زادن است و پروردن

در جای دیگر :

گاه چون دخت اتابک بی وفا کرده خود را در ره شهوت فنا

اقبال نیز چنین زنانی را نازن و جاهل می خواند :

فکر او از تاب مغرب روشن است ظاهرش زن باطن او نازن است

بندهای ملت بیضا گسیخت ناز چشمش عشوه ها حل کرده ریخت

نتیجه

از مطالعه و دقت در اشعار اقبال در مورد زن و مقایسه‌ی آن با اشعار بهار در این زمینه به نتایج زیر دست می یابیم :

۱. اقبال ، الگوی زن مسلمان را حضرت زهرا (ع) می داند و این عقیده ، دلالت بر ژرف نگری وی در سیره اهل بیت (ع) دارد .
۲. وی حجاب را به عنوان یک اصل و ضرورت دینی قبول دارد .
۳. وی زن را رکن مهم جامعه می داند و ابیات وی نشان دهنده این است که وی ، زن را مکمل مرد دانسته و مفهوم سخن امام راحل (ره) را که از دامن زن مرد به معراج می رود را تاکید می کند .
۴. در بیان جایگاه زن ، وی از عنصر خیال بهره می گیرد .
۵. در بیان جایگاه زن ، اوصاف زیر را به کار می گیرد :

اساس دین ، قوت دین ، قوت قران ، حافظ رمز اخوت ، آب بند نخل جمعیت ، حافظ سرمایه ملت ، امین نعمت آیین حق ، رحمت و ... .

۶. وی در بیان مقام زن ، از آیات قرانی و اقتباس از احادیث استفاده می کند .
۷. اقبال ، ریشه‌ی تمام فسادها در جوامع شرقی ، را فرهنگ غرب می داند .
۸. اقبال ، در پرداختن به مسأله‌ی زن ، بیشتر تکیه بر نقش مادری دارد . که خود حاکی از آشنائی وی با روان شناسی تربیتی مادر می باشد .

منابع

۱- **قرآن**.

۲- احمدی گیوی، حسن(۱۳۷۸) **ستایشگر میهن و آزادی**، تهران: نشر قطره.

۳- اسلامی ندوشن، محمد علی(۱۳۸۳) **از رودکی تا بهار**، ج۲ ،تهران:نغمه زندگی.

۴- اقبال لاهوری،محمد(۱۳۷۶) **کلیات اشعارفارسی مولانا**، بامقدمه احمد سروش،تهران : کتابخانه‌ی سنایی.

۵- بهار، محمد تقی(۱۳۸۰) **دیوان اشعار**، به کوشش چهرزاد بهار،تهران:انتشارات توس.

۶- .... (۱۳۶۸) **دیوان اشعار**، به کوشش مهرداد بهار،تهران:انتشارات توس.

۷- ....(۱۳۸۷)**دیوان اشعار**، تهران:انتشارات نگاه.

۸- دفتر نشر فرهنگ اسلامی، **اندیشه های اقبال لاهوری**،۱۳۷۰

۹- رزاقی شانی، علی(۱۳۸۶) **ملک الشعراء بهار**، تهران:نشر تیرگان.

۱۰- سپانلو، محمد علی(۱۳۸۲) **شعر معاصر ایران**، تهران: طرح نو.

۱۱- سخنرانی آیت الله خامنه ای ،در **شناخت اقبال**، تهران،۱۳۶۵.

۱۲- شفیعی کدکنی ،محمد رضا (۱۳۵۹) **ادوار شعر فارسی**، تهران :انتشارات توس.

۱۳- عابدی، کامیار (۱۳۷۶) **زندگی و شعر ملک الشعراء**، تهران: نشر ثالث.

۱۴- حقیقت ،عبدالرفیع(۱۳۶۸) **ایران از دید گاه اقبال لاهوری**، تهران : شرکت مولفان و مترجمان ایران.

۱۵- علائی، فاطمه (۱۳۷۲) **زن از دیدگاه نهج البلاغه**، تهران : سازمان تبلیغات .

۱۶- کرمانی ،ناظم الاسلام(۱۳۵۷) **تاریخ بیداری ایرانیان**، تهران : انتشارات امیر کبیر..

۱۷- کوهی، محمد رضا(۱۳۵۸) **آسیب شناسی شخصیت و محبوبیت زن**، قم : انتشارات اتقان.

۱۸- **مجله یغما**، دوّم و سوّم، سال ششم، ۱۳۷۳ ش.

۱۹- محمدی ری شهری ، محمد (۱۳۷۶) **میزان الحکمه** ،قم: مکتب الاعتام الاسلامی.

۲۰- میرانصاری، علی(۱۳۸۵) **ارج نامه ملک الشعراء بهار**، تهران: میراث مکتوب.

۲۱- هاشمی رکاوندی،سید مجتبی (بی تا) **مقدمه ای بر روان شناسی زن**، قم: انتشارات شفق.

شاه محمد مصلح
معاون سرمحقق

علامه اقبال لاهوری و گزینش زبان فارسی

چکیده

نه افغانیم و نی ترک و تتاریم   چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزرنگ و بو برما حرام است   که مـــــا پرورد ی بهــــاریم
(اقبال، ۱۳۶۱: ۵۳۲)

در مقدمه ی مثنوی " بانک درا" ی علامه اقبال از زبان شیخ عبدالقادرکه خودبا شاعرمعاشر و معاصربوده می خوانیم :

زمانی که اقبال در کشورانگلستان به سر می برد، دوستان و رفقای او محفل شبانه ای ترتیب داده و درآن مجلس از وی خواستند، تا شعری به فارسی بخواند. این بزرگ مرد بی محابا اعتراف کردکه جزیکی – دو قطعه ی کوتاه تجربه ای در سرایش شعرفارسی نداشته و طبع ، بیشترازاین نیازموده است .

همه می دانیم که اقبال در پنجاب چشم به جهان هستی گشودوزبان مادری او هم اردو بود؛ ولیاین تقاضای ساده ی دوستان ظاهراً انگیزه و محرکی گردید ، تا اقبال شعرفارسی تصنیف کند واندیشه های خود را به این زبان بازگوید.

او به محض برگشت ازجمع یاراندرطول شب به سرایش شعرفارسی پرداخت وفردای آن روز دوقطعه شعرناب تغزلی برای شیخ بخواند . شیخ مصاحب اقبال باور دارد که مطالعات عمیق و گسترده ی اقبال درادبیات فارسی جهت دریافت درجه ی علمی دکترا در زمینه ی روند "مابعدالطبیعه درایران" باید موجب تمایل وی به زبان و ادب فارسی شده باشد(محقق، ۱۳۸۴: ۱).

قول اخیرالذکرمبتنی بر مطالعات عمیق آقای محقق دانشمند افغانی است که نشان می دهد اقبال درصدد شکستن قالبهای شعری آگنده از لفاظ اردو وجایگزین سازی ژانرهایی بود که برای بیان مسایل عمومی و مردمی سهل و سازگاربوده و پاسخگوی ذوق خلاق و طبع وقاداو باشد. بدون شک اواین آرزویش رادرکاربرد واژه های فارسی بیشتربرآورده می یافت و باورمند بود که :

گرچه هندی در عذوبت شکراست — طرزگفتاردری شیــــــرین تر است

فکرمـن ازجلوه اش مسحورگشت — خامه ی من شاخ نخل وطورگشت

پارســـــــی از رفعت انــــدیشه ام — درخـــــــــورد با فطرت اندیشه ام

(همان : ۵)

اقبال درسال ۱۹۰۵ م با گزینش زبان فارسی به عنوان واسطه ی **بیانی به این خواسته** اش جامه ی عمل پوشانید. به عبارت دیگرانتخاب زبان فارسی تنها واکنش **اودرقبال** معیارها وقالبهای شکل گرفته وجمودنبود، بل گزینه ی آگاهانه ای بودکه سبک **ویژه ای** را تکوین بخشید و آن سبک متضمن عظمت، غنا، وقار، پختگی و توازنی **آهنگین و** رسا به می باشد. بازتاب این گزینش معقول ودرست درشعراقبال ازآغازبخش **سوم** "بانک درا" تا ارمغان حجاز" به وضاحت ملموس ومشهوداست. این شیوه برای بسترالفاظ مورد علاقه ی وی با انتخاب زبان فارسی جهت انتقال محموله ی اندیشه های اقبال تاپایان عمرش متبلور و ماندگار شد (برنی، ۱۳۶۴: ۳۵).

اندیشمند بزرگ لاهوری زمانی در پاسخ پروفسورحمیداحمد خان که از وی پرسیده بود، چراسرودن اشعاراردورا ، رهاکرده و به شعرفارسی روی آورده است ؟ گفته بود:"زبان فارسی به طور ذاتی و طبیعی درمن سیلان دارد و بی تأمل واندیشه درمن جاری می گردد." اما صرف این جواب بریدن اقبال را ازشعراردو و گرایش به شعرفارسی نمی تواند توجیه کند ، بلکه عوامل واسباب دیگرنیزدرکاراست .

درمراسمی که ششم نوامبرسال ۱۹۳۱ م به افتخاربازگشت وی به وطن ازطرف انجمن ادبی اقبال برگزارشده بود و درآن نمایندگان ومحققان بسیاری از کشورها از

جمله پروفسوردکترنیکلسون رییس دیپاتمنت زبانهای عربی و فارسی دانشگاه کمبریج لندن و مترجم"اسراخودی" شاعرحضورداشتند، اقبال به چراهای اعراض، اززبان اردو تمایل به زبان فارسی چنین اشاره کرد:

امروزموقع متنمی است ، تا ازاین رازپرده بردارم که چرا سرودن شعررا به زبان فارسی برگزیده ام؟ برخی ها اظهارنظرمی کنند که دلیل انتخاب زبان فارسی ازسوی من، برای زبان شعراین است که بیشتر اندیشه هایم به فضایی گسترده تر راه یابند؛ اما هدف اصلی من دقیقاً درنقطه ی مقابل این تصورقراردارد.

من مثنوی "اسرارخودی" راتنها برای هندیان سروده ام ، هرچندتعداد هندیانی که با شعرفارسی آشنایی دارند معدود است ، با این باورکوشیده ام ، تا عقایدو آرایم درمیان اقلیت اندک راه یابد. اقلیتی که روشن اندیش وروشن فکراند. درآن زمان فکرنمی کردم این مثنوی درفراسوی مرزهای هند شهرتی بیابد وحتی تا اروپا راه بازکند، بدون شک این استقبال وتوجه موجب شد که به زبان فارسی روآورم و به این زبان شعربسرایم. (همان) بشیراحمد سردبیرنشریه ی "همایون" نگاشته است :اقبال طی گفتگویی ابراز داشته که زبان اردوی او متأثراز زبان فارسی است و بعداً هم تأکید افزوده بود که : "اصولاً هرشاعری به زبانی شعرمی سراید که به اوامکان بدهد، تا به گونه ی گویاتری عقایدش را بیان دارد."

این ابرمرد عرصه ی سخن از شخصیت های برجسته ی تاریخ اسلام است که نمی توان به یکی از ویژگی ها وابعادزندگانیش استناد کرد و او درهمان بُعد بخصوص ستود. اگرتنها به این حرف ها بسنده کنیم که وی تنها فیلسوف و یاعالم است، حق سخن را ادا نکرده ایم، زیرااقبال عارف ، سیاستمدار، اقتصاد دان، صاحب نظردرامور آموزش وپرورش ومهمترازهمه یک مسلمان صادق است.(اقبال درادب فارسی وفرهنگ افغانستان: ۲)

یکی ازبزرگان جلیل القدرسرزمین فرهنگ وادب درایران ، درجلسه ی کنگره ی بین المللی اقبال گفته بود: اوشاعربزرگی است وشعراردوی وی را متخصصان زبان وادبیات

اردو "بهترین" خوانده اند. این حرف شاید تعریف جامی از تشخص شعری اقبال نباشد، زیرا پیشینه ی فرهنگ وشعراردوآنقدر طولانی نیست، ولی بی تردید شعراردوی اقبال دراوایل سالیان سده ی بیستم برملت بزرگ شبه قاره ی هند تاثیرعمیقی گذاشت وآنها را در مبارزه ای که به مروز زمان اوج می گرفت، سخت برانگیخت.

شعر فارسی اقبال ازمعجرات است، زیرا سخن پردازان بسیاری غیرفارسی، فارسی گوی درتاریخ ادبیات خود داریم، اما هیچ یک به پایه ومایه ی اقبال ، اقبال سخنوری نیافته اند.(ستوده، ۱۳۶۵: ۱۲)

اقبال این شاعربرجسته با خواندن دیوان سعدی، حافظ، مولاناوشعرای سبک هندی چون : عرفی، نظیری، غالب ودیگران فارسی آموخت وآنگاه با این که درمحیط فارسی زبانان زندگی نکرده بود وحتی با ایشان معاشرتی نداشت، ظریفترین و دقیق ترین مضامین ذهنی رادرقالب اشعاربلند وبعضاً خیلی عالی درآورد که چنین استعدادی را نبوغ می توان گفت: اودرپراخت برخی ازاشعارش تاحدی دقایق وباریکه های عمیق معنوی را رعایت کرده و گنجانیده است که اگرکسی بخواهد عین آن دقیقه ها را به زبان نثرارایه کند، به سهولت ممکن و میسرنخواهد بود.

علامه اقبال سبک وروش جدیدی درشعرفارسی بنا نهادکه جادارد آن را سبک اقبال بنامیم و سده ی ادبی حاضر را به نام نامی او مسمی ومزین سازیم. (همان : ۱۳) دکترحسین خطیبی درباره ی سبک شعرفارسی اقبال نوشته است . ازقرن نهم هجری به بعد درخارج ازمرزهای ایران هیچ شاعری را از حیث تنوع آثاروسعت فکرواندیشه وقدرت کلام به پایه و مرتبه ی این استاد بزرگ فارسی گوی سراغ نداریم .

اقبال به پیروی از مرادش مولانای بلخ درشاعری به معنای بلند وافکارعالی توجه داشته و لفظ را تنها وسیله ی ابراز اندیشه و تفکرات خود نمی دانست وهرگزهم درپی لفاظی وعبارت پردازی نبود. به گونه ی فشرده می توان گفت که وی دین بزرگی به گردن فارسی گویان وجامعه ی فارسی زبان دارد؛ زیرا تألیفات و

آثارازشمند اقبال ثروت گرانبهایی بر گنجینه ی زبـان و ادب فارسـی افـزوده اسـت . از اندیشه ها و افکار او پیداست که زبان فارسی را جهت بیان تـصورات وعقایـد سیاسـی خود برگزیده ودراین راستا پیروخط مولانای بلخی است ، بـه نـسبت اینکـه مثنـوی آن عارف بزرگ دارای چنین یک ویژگی است که به سادگی اندیشه های سیاسی وفلـسفی را به دیگران القاء می نماید.

حقیقت مسلم است که بیان روایات وحکایات در قالـب مثنـوی بـسترمناسبی جهت ابراز تصورات و تفکرات انسان بوده و علامه اقبال هم در واقعیـت امربـه همـین علت ازمثنوی معنـوی متأثراسـت . اقبـال درمقدمـه ای بـر" اسـراخودی" کـه توسـط پروفسورنیکلسون ترجمه گردیده ، می نویسد:

زبان فارسی ازجمله ی زبان هـا ممتازاسـت کـه بـرای اظهارباورهـای فلـسفی مناسـب ودرعین حال پر جذبه و دلکـش مـی باشـد. (علامـه اقبـال در ادب فارسـی و فرهنـگ افغانستان : ۴)

نکته ی جالب و تحسین برانگیزدیگر درمورد اقبال فروتنی وانکساراو درقبـال تـسلط و استادیش درزبان فارسی است که برای او یک زبان خارجی به حساب می آید ، طـوری که می گوید:

هندیـــــم ازپـــــــارسی بیگانه ام مـــــاه نوباشـــــم تهی پیمانه ام

جای دیگرگفته: مردم در حیرت اند، در صورتی که اقبـال زبـان فارسـی را درمکتـب و دانشکده نخوانده، پس چگونه این زبان را فـرا گرفتـه وتاسـرحد شـاعری پـیش رفتـه است؟ لیکن ایشان نمی داننـد کـه مـن از دوران مکتـب جهت آمـوزش فارسـی چـه زحماتی را متقبل گردیده و تا چه انـدازه از اسـتادان خـود اسـتفاده کـرده ام (اورنـگ، ۱۳۵۸: ۱۴۳). صادق آیینه وند مشاورفرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران درسـوریه سـال ۱۹۸۵ م طـی سـخنرانی اش راجـع بـه جایگـاه اقبـال درزبـان و ادب فارسـی اظهارداشت.

اقبال درزبان فارسی تبحروتسلط داشت وازجمله ی استادان وی شمس العلما مولوی میرحسین واستاد صلاح الدین سلجوقی یکی از ادبای مشهورافغانستان ودوست صمیمی اقبال را می توان نام برد. دوست دیگر علامه اقبال علامه ی عدیل او عبدالعلی، تهرانی است که درلاهورمی زیست وباشاعر مصاحب بود.

دانشمند ادیب لاهوردرکاربرد واژ ه ها و ترکیب های زبان فارسی خیلی محتاط و حساس بوده وحین ضرورت به استادان ورزیده ای چون: غلام قادرگرامی ، چوهدری محمدحسین و سید سلیمان ندوی که از دانشوران وقت بودندرجوع می کرد (اقبال، ۱۹۸٦: ۷۲). این مرد آگاه وعلم دوست درقلوب عارفان و خداجویان برای همیشه زنده و جاودانه خواهدبود. زیرا در مجموع ترجمان آرا وعقاید مسلمانان شبه قاره و سراسر جهان است .

اقبال سال ۱۹۳۱ م درکنفرانس میزگرد لندن شرکت کرد واز حقوق مسلمانان و آزادی هند سخن گفت. او که از عمق بصیرت وافق وسیع ادراک بهره مند بود، درهمه جای دنیا شایسته ی تعظیم و حرمت پنداشته می شد. با جرأت می توان ادعا نمود که میل و شوراقبال به زبان فارسی وادبیات پربارآن ناشی ازذوق وحالی است که وی به فرهنگ وهنرداشت ، اوکمال علاقه مندی خویش را به فارسی زبانان بدین گونه ابرازمی دارد:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ایجوانان عجم جان من و جان شما
غوطه ها زددر ضمیر زندگی اندیشه ام تا به دست آورده ام افکارپنهان شما
فکررنگینم کند نذرتهی دستان شرق پاره یی لعلی که دارم ازبدخشان شما
می رسد مردی که زنجیرغلامان بشکند دیده ام ازروزن دیوار زندان شما
حلقه گردمن زنید ای پیکران آب و گل آتشی درسینه دارم ازنیاکان شما

(اقبال، ۱۳٦۱: مقدمه، شش)

با اندکی تعمق ازلا به لای اشعاراقبال می توان دریافت که وی داعی بزرگ حریت و عاشق استقلال بوده ، هرگزاستعمار واستثماررا نمی پسندید ومردم را به آزادی خواهی

و انقلاب دربرابرستمگران و سلطه جویان بر می انگیخت و پرشورترین کلمات تحریک می کرد:

آدم از بی بصـــری بندگی آدم کرد گـــوهری داشت ولی نذر قبادو جم کرد
یعنی ازخوی غلامی زسگان خوارتراست من ندیدم که سگی پیش سگی سرخم کرد
(ریاض، ۱۹۷۷: ۶)

قابل تذکراست که جوهراصلی شعراقبال رامحتوای فکری او تشکیل مـی دهـد وهمانـا آزادگی و وراستگی جزولاینفک سنگ بنـای اندیـشه هـای اوسـت وی بـدین نکتـه ی ارزشمندبه استناد حدیث پیشوای مسلمانان که فرموده است :

"من عرف نفسه فقد عرف ربه"

تأکید ورزیده می گوید: انسان قبل از آنکه خدارا بشناسد ، باید اول خود را بشناسد.
نام اقبال درعرصه ی شعروادبیات فارسی به خاطرآفرینش آثاروتألیفات ارزشمند وی که حاصل اندیشه های عالی وانسانی او می باشد همواره زنده وبرسر زبان ها خواهد بود.

آفریده های منظوم فارسی اقبال

۱- اسرارخودی، ۱۹۱۵م: نخستین مثنوی اقبال در زبـان فارسـی اسـت کـه بایـد آن را نتیجه ی واکنش مادیت اروپا و تصوف ایرانی دانست ؛ زیرا بیشترازافکاریونانی و هندی منشأ گرفته است .

شاعردراین مثنوی ، خودی را که روحیه ی نیرومنـد، فنـا ناپـذیرو هـسته ی شخـصیت مرکزی بشری است، شرح داده است و گفته که اصل نظام عالم همین جوهرخودی است و از کشمکش مداوم در زندگی رشد ونمومی یابد. (علامه اقبال در ادب فارسی وفرهنـگ افغانستان : ۷)

۲- رموز بیخودی ، ۱۹۱۸- م : بنا به گفته ی دکترمحمدعلی اسلامی ندوشـن "بیخـودی دراصطلاح اقبال ازخود بیرون شدن وباخلق خدا پیوستن است ، نه ازخود بیخود شدن."

اقبال دراین مثنوی چگونگی همکاری و همیاری فرد وجامعه را در راه انکشاف و تعالی مادی و معنوی بازگونموده و می خواهد، افراد را تربیت کند وازمجموعه ی آنها اجتماعی بسازد که هرخود تابناکی در جامعه ی خویش بی خود و گم فانی شود و از این خودی های دریکدیگر گم شده ، جامعه ی خودیافته ی بزرگی به وجود آید. این اثردرواقع قسمت دوم "اسرارخودی" است که اقبال درآن ، آیین نامه ی اسلامی را بهترین قانون اثبات رسانیده است .(همان)

۳- پیام مشرق: ۱۹۲۲- م. پیام مشرق را ، اقبال درجواب "دیوان شرقی" گویته شاعرمعروف آلمانی سرود. اوازمیان شعرا ومتفکران غرب گوته را می پسندید و علتش هم این بود که این شخص مشرب شرقی داشت وعشق را برعقل ترجیح می داد.

پیام مشرق دارای چهاربخش است:

بخش اول: زیرعنوان " لاله ی طور" شامل ۱۶۲ بیت بوده که به سبک بابا طاهر عریان سروده شده اند.

بخش دوم: "افکار" نام دارد وحاوی پانزده قطعه درقالب های شعری گوناگون و دلپذیراست.

بخش سوم : موسوم به " می باقی" وغزلیات است که سبک و سیاق حافظ لسان الغیب را دارند.

بخش چهارم: به نقش " فرنگ" شهرت دارد که اقبال درآن روش غرب را به خاطر نمادهای امپریالستی،استعماری و استثماراقتصادی اش نفی کرده ، هوشدارمی دهد که عصر استیلاگری برملت های ضعیف به سر رسیده و جهان سرمایه داری از پا درافتاده است. اودرمیخانه ی فرنگ از شکوه ظاهری وپوچی باطن تمدن غرب پرده برداشته است. (همان : ۸)

٤- زبورعجم، ۱۹۲۷م: مجموعه ی از غزلیات اقبال است که درضمن دومثنوی "گلشن رازجدید" و"بندگی نامه" راشامل می شود.

این مجموعه مشتمل بردوبخش است : بخش نخست دارای شصت وشش غزل به سبک کلاسیک وبخش دوم حاوی غزلیاتی چند به شیوه ی نو وسایرقوالب چون مسمط وترجیع بند می باشد که حدود هفتاد وپنج بیت را دربر می گیرد.(همان)

۵- جاوید نامه، ۱۹۳۲ م: این کتاب از بزرگترین آثاراقبال به شمارمی رود . او دراین اثربه رهنمایی مولانای بلخ سفرخیالی یی دارد که طی آن با بزرگان عرصه ی شعروعرفان و سیاست مداران به طرح مسایل مابعدالطبیعه وسیاسی اجتماعی می پردازد. محور این مباحثات وطرح ها را بیشترمسایل کشورهای اسلامی تشکیل می دهد. (همان : ۹)

٦- پس چه باید کرد ای اقوام شرق، ۱۹۳٦م: این مثنوی به تعقیب مثنوی"مسافر" سروده شده و متضمن نکاتی است که اقبال برای آزادی ونجات ازبندگی غرب وروی آوری به اسلام مطرح نموده وضمناً ناخشنودی خود را ازجامعه ی هند ابراز می دارد.

۷- ارمغان حجاز، ۱۹۳۸م: آخرین مجموعه ی شعری اقبال است که پس از مرگ وی انتشار یافت . مجموعه ی بالا دربرگیرنده ی اشعاراردو وفارسی بوده که سه چهارآن را سروده های فارسی شاعرتشکیل می دهد. اقبال در روزهای اخیر حیات عزم زیارت حج نمود و به همین مناسب نام مجموعه را " ارمغان حجاز" برگزیدکه بیشتراین اشعار در قالب های رباعی و دوبیتی سروده شده اند.(همان)

۸- مسافر، ۱۹۳٤ م: نام اثری است که اقبال آن را پس از بازدید مناطق و نواحی مختلف افغانستان به رشته ی نظم کشیده است (همان : ۱۰).

برعلاوه آفریده هایی که از آنها درفوق نام بردیم ، تألیفات دیگرشاعرقرارذیل است:

- علم الاقتصاد، توسعه و تکامل مابعد الطبیعه درایران، احیای فکر دینی در اسلام، بانک درا، بال جبریل، ضرب کلیم، اقبال نامه، شاد واقبال، نامه های اقبال به نام عطیه بیگم، نامه های اقبال به محمدعلی جناح، مکاتیب اقبال، سخنرانیها و خطابه های اقبال، گفتاراقبال و مقالات انگلیسی اقبال که به زبانهای مختلف نگارش یافته اند.

یک تعداد ازآثارعلامه اقبال که تا حال زیورچاپ نیافته اند :

تاریخ عالم، رساله ی اجتهاد و سخنرانی هایی که در لندن ایراد نموده است، به همین ترتیب رسایل و نوشته های نیمه تمام دیگری مانند: منطق الطیرجدید، سرگذشت قلب و فکر، تاریخ تصوف، کتاب پیغمبرفراموش شده، احیای مقررات فقه اسلامی و حواشی قرآن مجید، ازاین شاعرپرتلاش به یادگارمانده که دست اجل مجال اکمال آنها را به وی نداده است . درپایان مقاله قطعه ی کوتاهی را ، از علامه لاهوری چاشنی اهل ذوق می دارم که دال برافار انقلابی و شجاعت بی مثال اوست :

خدا آن ملتی را سروری داد — که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سروکاری ندارد — که دهقانش برای دیگران کشت (۲۰)

روح اقبال شاد ویادش گرامی باد.

منابع

۱- محقق ، اسدا...(۱۳۸۴)**علامه اقبال در ادب فارسی و فرهنگ افغانستان** ، به کوشش دکتراسدالله محقق ، راولپندی: نشرمرکزتحقیقات ایران و پاکستان،

۲- برنی ، سید مظفر(۱۳۶۴) **نقش اقبال درادب پارسی هندی** ، ترجمه ی مهدی افشار، تهران نشروزارت فرهنگ وارشاد اسلامی ، چاپ اول.

۳- ستوده، غلامرضا(۱۳۶۵) **در شناخت اقبال(مجموعه ی مقالات) به کنگره ی جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری**، چاپ اول

۴- اورنگ، بهاءالدین(۱۳۵۸) یاد نامه های اقبال، به مناسبت یکصدومین زاد شاعر و فیلسوف شرق محمد اقبال، لاهور: خانه ی فرهنگ ایران

۵- اقبال، موتمر(۱۹۸۶م) **ندای اقبال**، دمشق: انتشارات دارالفکر، چاپ اول

۶- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۶۱) **کلیات اشعار فارسی**، با مقدمه و حواشی م. درویش، چاپخانه ی محمد حسن علمی، تهران: سازمان انتشارات جاودان

مسلم مظفری
دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

سهمی از کنایات اقبال لاهوری

چکیده

مادر جستارخویش در اشعار اقبال لاهوری به بحث کنایه وزیبایی آن پرداخته ایم و از آنجایی که این شاعردر جای جای آثار خود از این صنعت استفاده کرده، در پی شناخت آن برآمدیم تا دنیای تازه ای را از زیبایی های شعر وی را در برابرخوانندگان قرار دهیم .وبه نوبه خویش،سهم اقبال لاهوری را در شعر فارسی نظاره گر شویم.

واژگان کلیدی: کنایه ،ایما(اشاره)، تلویح ،رمز ،تعریض، اقبال لاهوری.

مقدمه

براستی کنایه چیست ؟ وکنایه چه سهمی در شعر اقبال داردو چه اندازه کنایات و انواع آن در شعر اقبال آورده شده است ؟ اقبال لاهوری با توجه به مطالعه اشعارشاعران فارسی واحاطه‌ی برآن اشعار ، ازکنایات فراوانی در کنار دیگر صناعات استفاده کرده است. کنایه به اعتبار وسائط و شیوه بیان به چهار قسم، تقسیم می گردد .تعریض ،تلویح ،رمز و ایماء و اشاره)

کنایه به اعتبار وسائط و شیوه بیان به چهار قسم، تقسیم می گردد: .تعریض ،تلویح ،رمز و ایماء و اشاره.

کنایه

کنایه در لغت پوشیده سخن گفتن ودر اصطلاح آن است که لفظی را بگویند واز آن لازم معنی حقیقی اراده کنند به این شرط که اراده ومعنی حقیقی نیز جائز باشد .(

هر دو معنای لازم و حقیقی را بدهد) معنی حقیقی کلمه را مکنّی بـه ولازم معنـای را که مراد گویند. باشد مکنی عنه و عمل گوینده و همچنین لفظی را کـه لازم معنـی از آن خواسته شده است کنایه گویند .

ایما و(اشاره)

ایماء کنایه ای است که معنی آن روشن باشد یعنی بتوان به سهولت معنـی کنـایی را درک کرد مثلاً به کسی که خجلت زده است گفته شود «سرافکنده است» وبـه کـسی که مفتخر است بگویند سر بلند است وبه متجاوز بگویند «گردن کش» و نظایر اینها.

اقبال لاهوری در جای جای دیوان خویش بیش از همـه از ایـن نـوع کنایـه ،بـه دلیل آشنایی وسهولت وگسترش این نوع کنایه در بین عامـه مـردم، اسـتفاده کـرده است/ که به تعدادی از آنها اشاره می شود و بقیه را به فرصتی دیگر وا می گذارد.

مشت خاک خویش را مثل مه رزق خوداز پهلو تراش (اقبال ، ۱۳۸۲: ۲۲)

«رزق از پهلو تراشیدن» کنایه از به خود متکی بودن ومنت کـسی را متحمـل نـشدن، وخویش اسباب زندگی را فراهم کردن.

ترجبین از خجلت ســــائل نشد شکل آدم ماند ومشت گل نشد (اقبال،؟)

«مشت گل شدن » کنایه از بی ارزش شدن و هویت خود را از دست دادن.

نیشتـــــر بر قلب درویشان مزن خـــویش را درآتش سوزان مزن

(همان)

«نیشتر(سوزن) در قلب زدن» کنایه از آزار واذیت دیگران

شیـــر نررامیش کردن ممکن است غافلش از خویش کردن ممکن است

(همان: ۲۵)

«شیر نر را میش کردن» کنایه از فریب دادن افراد قوی با حیله وترفند:

رومیـــــان را گرم بـــازاری نماند آن جهانگـــــــیری جهانداری نماند

«گرمی بازار» کنایه ازرونق واعتبار یافتن بازار

شیـــشه ساسانیان در خون نشست رونق خمخـــــــانه‌ی یونان شکست

(همان:۶۹)

«**شیشه در خون نشستن**» کنایه رسیدن مرگ و اجل (منظور غروب خورشـید ونـابودی ساسانیان است)

بحر گم کردی زیان اندیـــش باش حافظ جـــویی کم آب خویش باشد

(همان: ۷۱)

«**محافظ، جوی کم آب خویش بودن** » کنایه از قناعت به مال انـدک خـویش وعـدم وابستگی.

چشم گیرایـــش فتد بر خویشتن دستکی بر سینـــــه می کوبد که «من»

(همان:۸۱)

«**دست بر سینه کوبیدن**» کنایه از ادعای آمادگی و خدمتکاری کردن .

تا نشـــــیند آتش و پیکـــار وکین پشـــت پا زد بر ســـر تاج و نگین

(همان:۸۵)

«**پشت پا زدن**» کنایه بی اعتنایی وبی توجهی،در این بیت، منظور فاطمه زهرا (ع) است که به خاطراسلام دست از حق خویش (رسیده خلافت، علی وهمچنین فدک) سـکوت اختیارکرد و به آنان بی توجه شد.

آن کس که سه سر دارد سودای جهانگیری تسکین جنونش کن با نشتر چنگیزی

(همان:۸۵)

«**سه سر داشتن** »،کنایه از حریص بودن، و این کنایه یادآور داستان ضحاک ومارهـای بردوش اوست.

گفـــت با من چه خفـــته ای بر خیز بـــه سرابی ســـــفینه می رانی

(همان:۲۴۸)

«**سفینه به سراب راندن**»مانند آب د هاون کوبیدن، کنایه از کار بیهوده وباطل کردن

آن چـــــنان تار نفس از هم گسیخت رنگ حـــیرت خانه‌ی ایام ریخت

«**تار نفس از هم گسیختن**» کنایه ازنابود کردن نفس .

نور صبـــــح از آفتــــاب داغ دار نــــور جان پاک از غبـــــــار روزگار

(همان:۲۴۹)

«**داغ دار بودن صبح**» کنایه ازسرخی وفلق

مـــن به گل گفتم بگو ای سینه چاک چون بگیری رنگ وبو از باد وخاک

(همان:۲۶۱)

«**سینه چاک**» کنایه از عاشق دلباخته .«رنگ وبو گرفتن » کنایه از فریب امور دنیوی

مدتـــــــی مینای او در خـــون نشست ساقی حکـــــــمت به جامش می نبست

«**مینادر خون نشستن**» کنایه از گرفتار رنج وبلای سخت و هلاک شدن است

مرد چون شمـــع خودی اندر وجود از خیـــال آسمان پیـــــــما چه سود

(همان:۳۹)

«**خیال آسمان پیما**»کنایه ازآرزوهای دور ودراز ودر نتیجه دست نیافتنی کردن، فکر باطل کردن زندگی بر جـــای خود بـالیدن است

از خیـــــــابان خـــــودی گل چیدن است

«**برجای خود بالیدن**» کنایه از بـه وجـود وموقعیـت خـود افتخـار کـردن اسـت . و«از خیابان خودی گل چیدن» کنایه از منت بیگانه نکشیدن.

قرنـــها بگذشت ومن پا در گلم تو گـمان داری که دور از مـــــنزلم

(همان:۴۱)

«**پادر گل بودن**» کنایه از گرفتار بودن

آب حـیوان از دم خنـــجر طلب از دهـــان اژدهـــا کــــــــوثر طلب

هر دوی این مصرع کنایه از سختی هارا برای رسیدن به وصال به جان خریدن هست همانطور که پیامبر می فرماید: خُفَتْ الجنه بالمکاره : بهشت پیچیده ی در سختی هاست .

شعله ها آخـــر زهـــر مویم دمیذ	از رگ اندیشه ام آتــش چکید

«شعله از مودمیدن» یا«ازرگ اندیشه آتش چکیـدن»، هـر دو کنایـه از سـخت متحیـر ومتعجب ماندن.

هست در هر گوشه ی ویرانه رقـص	مـی کند دیوانه با دیوانه رقص

(همان: ۴۸)

«دیوانه با دیوانه رقصیدن» معادل کنایه ی امروزی، دیوانه چـو دیوانـه بینـد خوشـش آید،یا:

کبـوتر با کبوتر، بازبا بـــاز	کنـــــد همجنس با همجنس پرواز	(نظامی)

رمـــوز سوز آمـوز از پروانه ای	در شـــــــرر تعمیر کن کاشانه ای

(اقبال،۱۳۸۲: ۵۰)

«درشرریا آتش کاشانه ساختن» کنایه از تباهی و ویرانی و مقام فنا

تا قیامـــت قطع استبـــــداد کرد	مـــوج خون او چمن ایجاد کرد

(همان:۵۰)

منظور از او «امام حسین است» «با موج خون چمن ساختن» کنایه از با شـهادت، اسـلام را زنده کردن.

من از فراق چه نالم که از هجوم سرشک	زراه دیده دلم پاره پاره می گذرد

(همان:۱۰۳)

«دل پاره پاره گشتن» شدت اضطراب و رنج و سختی

دمی مغبچه‌ی ای با من اسرار محبت می گفت

اشکی که فرو خـــوردی از باده گلگون به

«اشک فروخوردن» کنایه پنهان کردن وناراحتی و«اشک فرو خوردن از باده گلگون به» بهتر کنایه از اینکه انسان ناراحتی خویش را فرو خـوردن بهتـر از ایـن اسـت کـه منـت دیگران را بکشد .

گهی رسم وره فرزانگی ذوق جنون بخشد   من از درس خردمندان گریبان چـاک مـی آیم

«گریبان چاک کردن» کنایه از شور وشوق ودرعـین حـال اعتـراض بـه درس و علـم وقیل وقال کردن است.

گهی پیچید جهان بر من ، گهی من بر جهان پیچم

بگردان باده تا بیرون از این پیچاک می آیم

(همان:١٠٥)

مصراع اول کنایه از درگیری مداوم وسر صلح وسازش نداشتن.

به خودکی می رسد این راه پیمای تن آسایی   هزاران سال منزل در مقام آزری کرده

(همان:١٠٧)

«منزل در مقامی آزری کردن» کنایـه از شـهوت پرسـتی وبـت پرسـتی مـداوم و**«راه پیمایی برای تن آسودن»** : کنایه از درخدمت تن بودن ولذت پرستی.

آن که شبخون به دل ودیده‌ی دانایان ریخت   پیش نادان سپر انداختنش را نگرید

«سپر انداختن» : کنایه از تسلیم شدن.

مـــرا به راه طلب بار در گل است هنوز   که دل به قافلـــه و منزل است هنوز

(همان: ١٠٧)

«باردرگل بودن» کنایه از گرفتار بودن، واز سختی ها بیرون نیامدن

میـــندیش از کف خاکی مینــــدیش   بـه جان تو که مــــن پایان ندارم

«از کف خاک اندیشیدن»: کنایه از توجه به چیز بی ارزش کردن

تـــا آفتـــابی خیـــزد زخاور   مانـــند انجـم بستـــــند خوابم

«خواب بستن»: در گذشته برای اینکه جلوی خواب کسی را بگیرند براو ورد وافسونی می خواندند تا شخص به خواب نمی رفت وبعد از مدتی این عامل سـبب هلاکـت وی می شد پس کنایه از مردن و هلاک ساختن است.

چه بگویمت زجانی که نفس نفس شمارد   دم مستعار داری غـــم روزگـــار داری؟

«**نفس نفس شمردن**» : کنایه از لحظات واپسین عمر ودم احتضار ومرگ.

نگردد زندگانی خسته از کار جهانگیری

جهانی در گره بستم جهان دیگری در پیش است.

« **جهان در گره بستن** » : کنایه از عدم نیاز به دنیا و پشت پا زدن و غالب شدن به آن

تلخی که فرو ریزد گردون به سفال من   در کام کهن رندی ، آن هم شکرین بادا

(همان:۱۱۰)

« **تلخی فرو ریختن گردون** » : کنایه از دشواری و سختی های روزگار و مصایب آن بر زندگی .

شوق اگر زنده جاوید نباشد عجب است

که حدیث تو دراین یک دو نفس نتوان گفت

(همان:۱۱۰)

« **دو نفس** » : کنایه از عمر اندک و زود گذر

این شیشه گردون را از باده تهی کردیم   کم کاسه مشو ساقی، مینای دگرما را

(همان: ۱۱)

« **شیشه گردون از باده تهی کردن** »: کنایه از این که غرور و فریب و مستی فلک را شناختن و جلوی آنها را گرفتن.« **کم کاسه شدن** » : کنایه از بخشش کم ، و باده کم دادن.

طبع بلند داده ای، بند زپای من گشای   تا به پلاس تو دهم خلعت شهریار را

(همان:۱۱۱)

« **بند از پا گشودن** » : کنایه از رهایی و خلاص از گرفتاری.« **پلاس داشتن** » : فقیر و بی چیز بودن ؛ به چیزهای بی ارزش دل خوش کردن.

داغی که سوزد در سینه من   آن داغ کم سوخت در لاله زاران

(همان:۱۱۲)

« **داغ در سینه داشتن** » : کنایه از گرفتار عشق بودن و عاشق شدن.

به فغان نه لب گشودم که فغان اثر ندارد غــــم دل نگفته بهتر، همه کس جگرندارد

(همان:۱۱۳)

« **جگر نداشتن** » : کنایه از دل و جرأت نداشتن تر سو بودن

ای که آســـوده نشینی لب ساحل برخیز که تورا کار به گرداب و نـــهنگ است هنوز

(همان:۱۱۶)

« **کار به گرداب ونهنگ بودن** » : دشواری ها و سختی ها درراه بودن، پربودن راه سیر و سلوک با موانع .

تپید یـک دم و کردند زیب فتـراکش خوشا نصیب غزالی که زخـــــم اوکاری است

(همان:۱۱)

« **زخم کاری بودن** » : کنایه از جراحت و ضربه کشنده و مهلک

بیا کــه دررگ تاک خـون تازه دوید دگـــــر مگوی که آن باده مغــانه کجاست ؟

(همان:۱۱۹)

« **خون تازه در رگ دویدن** » : شاداب وسرحال شدن

روبـهی آموختم ازخویش دورافتاده ام چاره پـردازان! به آغوشـــــش نیستانم برید

« **روبهی آموختن** » : کنایه از حیله گری و فریب ؛ و توجـه بـه علـت و معلـول هـای هستی مادی

حکمت وفلسفه را همت مردی باید تیــغ اندیشه به روی دو جهـــــان آختن است

(همان:۱۲۲)

« **تیغ برروی دو جهان کشیدن** » : بی تـوجهی و بـی اعتنـایی بـه دنیـا و درعـین حـال اعتراض و هوشیاری نسبت به آن .

بگردان جام و از هنگامه فرنگ کمترگوی

هـزاران کاروان بگذشت ازاین ویرانه پی درپی

(همان:۱۲۷)

«ویرانه پی درپی » : کنایه از جهان که هر روزجایگاه یک نفر است .

ای که نوشم خورده ای، ازتیزی نیشم مرنج نیش هـم باید که آدم رارگ خوابی زند

(همان:۱۲)

« رگ خواب زدن » : در این بیت بیشتر به منظور آگاهی دادن وازخواب غفلت بیدار کردن است .

عشق به سرکشیدن است شیشه کاینات را

جام جهان نـما مجو، دست جهان گشا طلب

(همان:۱۲۹).

« به سرکشیدن کائنات » : بالا رفتن مقام و موقعیت، و پی نمودن و پـشت سـر نهـادن کائنات .

دراین میخانه هر مینا،زبیم محتسب لرزد مگریـــک شیشه عاشق که از وی لرزه برسنگ است

(همان:۱۳۳).

« شیشه و سنگ » : کنایه از خطر و تضاد بودن دو چیز .

بهار آمـــد نگه می غلتد اندر آتش لاله هـــزاران ناله خیـــزداز دل پرکاله پرکاله

(همان: ۱۳۵).

« نگاه غلتیدن» : کنایه از تعجب کردن از چیزی؛ و با تفکر بـه بهـار نگریـستن و لـذت بردن چشم .

ای عالم رنگ و بو این صحبت ما تا چند مرگ است دوام تو، عشـق اسـت دوام من

(همان:۱۳۶)

« عالم رنگ و بو » : کنایه ازدنیای آراسته و مزور وفریبنده.

مرا با فقر سامـــــان کلیم است فـر شاهنشاهی زیر گلیـــــم است

(همان: ۱۴۱)

« فر شاهنشاهی زیر گلیم بودن »: کنایه از درویشی و به مقام قناعت ساختن ، و آشکار شدن امری.

فـرو رفتن چو پیکان در خمیرش نـــدادن گندم خـــود با شعیـــــــرش

(همان: ۱۴۴)

« **گندم را با شعیر (جو) عوض کردن** »: کنایه از چیز با ارزشی را در مقابل چیـز بـی ارزش دادن.

خودی او را به یـک تار نگه بست زمـین و آســمان و مهر و مـــه بست

(همان: ۱۴۵)

« **به یک تار بستن خود** » : کنایه از شدت ضعف جسمانی .

« یکـــی » را آن چنان صد پاره دیدیم عــــدد بهر شمـــارش آفریــــدیم

(همان:۱۴۷)

« **صد پاره دیدن** » : کنایه از تجلی حق در کثرات و موجودات .

یکی بنگــــــــر بخود پیچـیدن او زخـــاک پـی سپـــر با لـیدن او

(همان:۱۴۹)

« **پی سپر شدن** » : کنایه از پایمال شدن

تراگفتم که ربط جان و تن چیست ؟ سفــر در خـود کن وبنگر که من چیست ؟

(همان:۱۴۹)

« **سفر در خود کردن** » : کنایه از خویشتن شناسی و معرفت شناسی .

شـــب و روزی که داری برابد زن فغـان صـــبحگاهی بـــــر خرد زن

(همان: ۱۵۱)

« **فغان بر خرد زدن** » : کنایه از بیداری و آگاهی هوش و عقل

خـــرد بهـر ابد ظـرفی ندارد نفس چون سوزن ساعت شمارد

(همان: ۱۵۱)

« **ساعت شمردن نفس** » : کنایه از کوتاهی عمر و لحظه شماری و انتظار مرگ.

بدســــــت خـود کـــفن برخود به چشم خویش مرگ خویـش دیدن

(همان: ۵۱)

معادل امروزی آن «تیشه بر ریشه خود زدن» یا« بدست خویش گور خویش را کندن» .«
به دست خود کفن را بریدن » : کنایه از این که اسباب هلاکت خویش را فراهم ساختن.

نه ما را پخته پنداری که خامیم بهر منزل تمام و ناتمامیم

(همان: ۱۵۲)

« **خام بودن** » : کنایه از بی تجربه بودن ؛ و « پخته بودن » : کنایه از مجرب بودن . معادل آن از حافظ:

بر برگ گل ، به خون شقایق نوشته اند که آنکس که پخته شد می چو ارغوان گرفت

(حافظ ،۱۳۷۳: ۹۷)

فرنگ آیین جمهوری نهادست رسن از گردن دیوی گشادست

(اقبال،۱۳۸۲: ۱۵۳)

« **رسن از گردن دیو گشودن** » : کنایه ار تام الاختیار کردن هوی و هوس برخودو اختیار خویش را دست انسان های گمراه دادن و مسلط کردن آنان بر خود .

تا اسیر آب وگل کردی مرا از طواف او خجل کردی مرا

(همان: ۱۵۹)

« **آب و گل** » : کنایه وجود جسمانی و جهان خاکی.

آبروی زندگانی درباخته چون خزان با کاه وجو درساخت

(همان: ۱۶۰)

« **درساختن باکاه وجو** » : کنایه ازسرگرم کردن خویش به چیزهای کم ارزش .

عشق مردان سر خود را گفته است سنگ را با نوک مژگان سفته است

(همان:۱۶۶)

« **با نوک مژگان سفتن سنگ** » : کنایه از تأثیر پذیری و نفوذ پری عشق بر انسان ای سنگدل .

سیدکل، صاحب ام الکتاب پردگیها برضمیرش بی حجاب

(همان: ۱۷۱)

« **ام الکتاب** » : کنایه از قرآن و گاهی به سوره حمد اطلاق می شود؛ و« صاحب ام الکتاب »: کنایه از پیامبر.

چوقومی فرومایه ترسناک کندپاک منقارخودرا به خاک

(همان: ۱۹۹)

« **منقار را به خاک مالیدن** » : کنایه از احساس تأسف و پشیمانی .

وا کرده سینه منت خورشید می کشم آیا بود که باز برانگیزد آتشم

(همان: ۲۰۰)

« **سینه باز کردن** » : ادعای عشق و عاشقی کردن ، و داغ عشق را پذیرفتن .

در پیرهن شاهد گل ، سوزن خار است خار است و لیکن زندیمان نگار است

(همان:۲۰۷)

« **گل به همراه خاربودن** » : کنایه از سختی ها درکنار آسانی ها قرار داشتن ، رنج همراه لذت بودن . معادل آن از سعدی :

درشتی و نرمی به هم دربه است چو فاصد جراح ومرهم نه است

(سعدی،۱۳۶۹:۲۱۴)

معادل آن از حافظ:

حافظ از بادخزان ، درچمن دهر مرنج فکر معقول بفرما گل بی خار کجاست

(حافظ، ۱۳۸۵ :۱۸۶)

دردشت طلب بسی دویدم دامن چون گردباد چیدم

(همان: ۲۰۷)

« **دامن چیدن** » : کنایه از گوشه نشینی و عزلت گزینی.

سرمست شدم زیافتادم چون عکس زخود جدا فتادم

(همان: ۲۰۷)

« **ازپا افتادن** » : کنایه از ناتوان و عاجز شدن .

گل عشوه داد و گفت یکی پیش ما بایستد خنـــدید غنـــچه و ســـرداماِن اوکشید

(همان: ۲۱۰)

« **دامان کشیدن** » : کنایه در بغل گرفتن ، در آغوش گرفتن .

یعنی از خوی غلامی زسگان خوارتراست مـــن ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد

(همان: ۲۱۲)

« **سگ پیش سگ سرخم کردن** » : کنایه ازاینکه انسان های پست، سرخویش را پـیش پست تر از خویش خم می کنند، تسلیم شدن پست به زیر دست تر از خود .

بیا که پـــــرده زداغ جگـــر بر اندازیم که آفـتاب جهانـــگیر شد زعـــریانی

(همان: ۲۱۳)

« **پرده از داغ جگر برداشتن** » : کنایه از آشکار کردن عشق .

حدیث عشق به اهل هوس چه می گویی به چشـم مور مـــکـش سرمه سلیمانی

(همان:۲۱۳)

« **کشیدن سرمه به چشم مور** » : کنایه از بیهـوده کـاری، و چیـز بـا ارزشـی را صـرف چیزی بی ارزشی کردن و ندانستن قدر آن.

سرمایه درد توغارت نتوان کردن اشکی که زدل خیزد دردیده شکستم من

(اقبال،۱۳۸۲: ۲۱۹)

« **اشک در دیده شکستن** » : کنایه از پنهان کردن درد و غم است .

به ساز زندگی سوزی به سوز زندگی سازی چه بیداردانه می سوزدچه بیتابانه می سازد

(همان:۲۱۹)

« **به ساز زندگی سوختن و به سوز زندگی ساختن** » : کنایـه از سـازگاری بـا اسـباب زندگی ؛ و با درد رنج زنـدگی سـاختن بـا تکـرار واژه هـای ؛ سـاز ، زنـدگی، سـوز و همچنین واج آرایی (س،ز) زیبایی خاص به شعر می بخشد . و بین ساز و سـوز و بـین سوزی و سازی جناس ناقص اختلافی یا مضارع وجود دارد .

علم دراندیشه می گیردمقام　　　　عشق راکاشانه قلب لاینام

(همان: ۲۴۶)

« **قلب لاینام** » : کنایه از درتب و تاب بودن عاشق ، و اضطراب داشتن آن

گفت : ای گندم نمای جوفروش　　　　از تو شیخ وبرهمن ملت فروش (همان:۲۶۸)

« **گندم نمای جو فروش** » : کنایه از ریاکاری و فریب و زرق .

با مسلمانان ، گفت جان بر کف بند　　　　هر چه حاجت فزون داری بده

(همان: ۲۸۳)

« **جان بر کف نهادن** » : کنایه از تسلیم شدن ، جان نثاری کردن.

نتیجه

اقبال لاهوری از کنایه برای زینت سخن خویش استفاده می کند و گاهی ارادی و گاهی غیر ارادی این کنایات را به کار می برد که در زیبایهای بدیعی و بیانی دیگر به کار می رود و این نشانه آشکاری وی از این صفت است و گاهی با استفاده از این صفت با تعریض حکام روزگار را مورد اشاره قرار می دهد و سعی بر انتقاد آنان می پردازد و بیشترین مضمونی که در این کنایات به کار برده شده، شامل نکوهندگی و پوچی دنیا و عبرت انگیزی ، و تأثیر هم نشینی، ناتوانی و بیچارگی، گرفتاری ، سختی ها و فریب کاری های دنیا ، غرور و سرمستی، شادابی و سرحالی، ادعای عشق و عاشقی ، دل و جرأت داشتن ، روبه رو شدن در برابر دشواری ها، نترسیدن، اندیشه و تفکر، خیالات بیهوده ، چیزی بی ارزش در مقابل چیز با ارزش، جراحت وزخم مهلک، قناعت و عزلت و گوشه نشینی و دیگر موارد را در بر می گیرد و بیشتر این نوع کنایات از نوع ایما (اشاره) است . که به دلیل سهولت و سادگی از آن استفاده کرد . . از دیگر انواع کنایه ، رمز، تلویح و تعریض هم به نوبه خود در حد اندکی آورده است که از لحاظ ادبی آنها پیش پا افتاده هستند. وی در پوشیده سخن گفته سهم بسزایی داشته که انکارناپذیر است .

منابع

۱- اقبال لاهوری،محمد(۱۳۸۲) کلیات اشعار فارسی

۲- تجلیل ، جلیل (۱۳۷۶) **معانی وبیان** . چ ؛ هشتم . تهران : نشر دانشگاهی .

۳- حافظ، شمس الدین (۱۳۷۳) برگزیده **حافظ** . به کوشش : بهاءالدین خرمشاهی ؛ مهرداد نیکنام . تهران : فرزان .

۴- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۵) حافظ **نامه** . شرح: بهاءالدین خرمشاهی . تهران : علمی و فرهنگی.

۵- سعدی ، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۹) **کلیات سعدی** . به اهتمام : محمد علی فروغی . چاپ هشتم ، تهران: امیر کبیر

۶- صادقیان ، محمد علی (۱۳۷۱) **طراز سخن در معانی و بیان** . تهران : علمی دانشگاه آزاد

۷ – همایی ، جلال الدین (۱۳۷۳) **معانی و بیان** . چاپ دوم ، تهران : نشرهما .

غلام معین الدین

پژوهشگر در مرکز مطالعات فارسی و آسیای میانه
دانشگاه جواهر لعل نهرودهلی نو(هند)

"زمین" و "آسمان" و "سرعیش جاویدانی" در شعر اقبال

چکیده

اقبال فیلسوف شبه قاره هند و پاکستان بوده است و شعر فارسی را برای ابراز افکار خود قرار داده است، او نسبت به افراد جامعه خود صمیمیت و حسن نیت کامل داشت، او همیشه سعی می کرد که آنان را به سوی سعادت و جامعه پرامنیت و عاقبت خیر و برکت ببرد، در شعر اقبال مژده ها برای سعادت بشر وجود دارد و او پیغام های خوش بینانه برای آنان ابلاغ می کند، او به مردم برای سعادت و بهره برداری مادی و معنوی دعوت می کند:

سرعیش جاویدان خواهی بیا　　　هم زمین هم آسمان خواهی بیا

واژگان کلیدی: اقبال، عیش جاویدانی، طبیعت.

مقدمه

در قرن نوزدهم میلادی اوضاع مسلمانان شبه قاره هند و آسیای میانه از لحاظ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خوب نبود. مسلمانان قدرت سیاسی خود را از دست دادند وفریفته غرب شدند. متأسفانه آنان از واقعیت و حقیقت خود آگاه نبودند و در مستی و فریب زندگی می کردند. مردم از رموز و اهداف زندگی بی خبر بودند. در قرن بیستم میلادی محمد اقبال به عنوان کاروان سالار مسلمانان هند با درای شعر فارسی و اردو در جامعه شان ظهور کرد و سعی نمود که از صدای درای خود و خودی کاروان

خفته و راه گم کرده را بیدار کند و آنان را به منزل شان برساند و به فیوض زندگانی و عاقبت ببرد:

آشنای لذت گفتار شو ای درای کاروان بیدار شو(اقبال ، ۱۳۵۸: ۹)

او برای مردم آواره و بیچاره شعر سرود تا آنان را به سمت منزلشان ببرد. او می خواهد که مردم به وضعیت خود آگاه شوند و جد و جهد را شیوه ی زندگی خود قرار دهند تا وضعیت اجتماعی و سیاسی آنان عوض شود. او برای این هدف مردم را به خواندن کلام خود فرا می خواند و به آنان فاش می گوید که اگر کسی سعادتمندی بی پایان و زندگی جاویدان و عاقبت خیر و برکت خواسته باشد، باید به کلامش رجوح کند. زیراکه کلامش از رازهای خودی و مژده های عیش جاویدانی سرشار است:

سر عیش جاودان خواهی بیا هم زمین هم آسمان خواهی بیا(همان:۷)

فیلسوف ما می گوید که لذت زندگی در حرص و طمع نیست، بلکه در نثار کردن به دیگران است. در حدیث نبی صلی الله علیه وسلم هم چنین آمده است که مهمانی در خدمت رسول خدا صلی الله علیه وسلم آمد، ولی در خانه رسول صلی الله علیه وسلم چیزی نبود، یکی از انصار مدینه آن مهمان را به خانه ی خود برد، همسر ما است. همسرش به او گفت، در خانه غذای زیادی نداریم، اندکی غذا برای بچه ها داریم. آنان باهم مشورت کردند که بچه ها را می گوییم بخوابند و ما هم امروز چیزی نخوریم. ولی در وقت خوردن شمع را خاموش کنیم تا مهمان ما از آن آگاه نشود. فردا صبح چون آن صحابی رسول صلی الله علیه وسلم به خدمت رسول خدا رسید. رسول خدا صلی الله علیه وسلم به او فرمودند که خدای تعالی برای هر دو شما (یعنی شوهر و همسرش) آیتی نازل کرده اند:

" والذین تبؤ والدار والإیمان من قبلهم یحبون من هاجر إلیهم ولا یجدون فی صدورهم حاجة مما أوتوا ویؤثرون علی أنفسهم ولو کان بهم خصاصة ومن یوق شح نفسه فأولئک هم المفلحون"(حشر/۹)

یعنی و هم جماعت (انصار) که پیش از (هجرت) مهاجرین (در مکه) به رسول خدا ایمان آورند و مدینه را خانه ایمان گردانیدند و مهاجرین را که به سوی آنان آمدند دوست می‌دارند (و از غنایم) که به آنها داده شد در دل خود هیچ (حسد و بخلی) نسبت به آنها نمی یابند و هر چند به چیزی نیاز مند باشد باز مهاجران آنان را بر خویش در آن چیز مقدم می‌دارند (و از بخل و حسد پاکند) و کسانی که خود را از خوی بخل و حرص دنیا نگاه دارند آنان به حقیقت رستگاران عالمند. در حقیقت شکم پروری، سیری شکم است، ولی لطف سیرشدنی در گرسنگی برای دیگران است. اقبال یک نقطه ی پر ارزش را برای پیشرفت مردم مسلمانان در جامعه در شعر خود مطرح کرده است:

تابه کی چون غنچه ی می باشی خموش نکهت خود را چوگل ارزان فروش

(اقبال، ۱۳۵۸: ۹)

هر شخص در جامعه ی شبه قاره ی هند خود خواه و خود پرست و خود نگر بوده و سود و منفعت جامعه را برای خود منحصر ساخته است. در حقیقت این نوع افراد مورد سرزنش اقبال قرار می گیرند. اقبال به رشد جدی آنان توجه می کند و می خواهد که آنان محیط خود را معطر و خوشبو کنند، آنچه برای خود دارند به دیگران نیز بدهند. اگر کسی ثروتمند است، او از ثروت خود سهم به دیگران بدهد و اگر کسی دانشمند است، او بایستی شمع دانش را در دست بگیرد و از نورش محیط و محل را منور سازد. همین را امروز SOCIAL INTERPRISES می خوانند.

اقبال شاعر بیدار کننده ی جامعه است. او به بندگان خدا محبت می ورزیده و برای آنان شب ها گریه کرده است. او برای مردم ناتوان و بی نوا راه نجات می جوید. شبی او خیلی ناراحت و پریشان به خواب رفت. در خوابش حضرت مولانا آمد و به او اسرار و رموز عشق و محبت و هست و بود را توضیح داد که زندگی در عمل و حرکت است و انسان باید مانند جرس همه ی اعضای تن خویش را به حرکت بیندازد و همه افکار و اندیشه های باطل را از سر بدر کند و فکر تازه و بکر را به جامعه

معرفی کند تا از آن فکر نو و تازه، مردم زنده تر سازنده تر و بیدار تر شوند. بدین طریق راز حیات بر اقبال روشن شد و قلب او برای انسان طپید. او بعد از خواستن همت از حضرت مولانا، پرده از راز خودی بر گرفت و سر اعجاز خودی را وانمود:

بر گرفتم پرده از راز خودی — وانمودم سر اعجاز خودی

بهر انسان چشم من شبها گریست — تا دریدم پرده ی اسرار زیست

(اقبال، ۱۳۵۸:۱۰)

اقبال می گوید که سر زندگی در خودی مضمر است. همه انسان ها آرزو و خواهشی برای زندگی بهتر دارند. ولی آرزو باید مثبت باشد نه منفی. زیراکه آرزوی منفی مرد زنده را مرده می کند و مرد بیدار را به خواب غفلت می برد. آرزوی زنده هستی انسان را زنده تر می کند و تقویت می دهد. ساز روح انسان را سوز می بخشد و طاقت پرواز می دهد. این آرزوی دیدار بود که به معراج واقع شد. این آرزویی بوده که انسان را به ماه رسانده است. بدین سبب امکانات گوناگون به وجود آمده است. خدای تعالی به انسان حکم *"اقرأ" (یعنی بخوان)* داده است تا مردم در این جهان از قدرت خود آگاه شوند و نیروی خویش را بدانند. آرزوی حق شناسی باطل را از بین می برد و به او راه راست می نماید، ولی اگر کسی آرزوی نفی را می پرورد، او از راز زندگی محروم است. مردم خفته باید از خواب غفلت بیدار شوند. در حقیقت مقصد انسان این جهان فانی نیست، بلکه منزلگاهش از آسمان بالا تر است. خودی اقبال سبب حرارت زندگی مردم است و خودی از محبت پاینده تر، زنده تر، سوزنده تر و تابنده تر می شود. عشق همت بلند به مردم می بخشد و این عشق مردم را نیرو می دهد تا او از کسی نترسد. هر کس که با حضرت محمد صلی الله علیه وسلم مودت دارد او صاحب لوح و قلم می شود. عشق رسول صلی الله علیه وسلم توانایی زندگی است و انسان را به مقام ثریا می رساند. ایشان باعث تخلیق کائنات اند. ایشان در غار حرا خواب و راحت را ترک کردند، تا امتش را به راحت برسانند. ایشان در میدان جنگ مثل فولاد بودند و در وقت نماز اشکبار. در نگاه ایشان همه مردم یکسان اند. بین خود و توده

مـردم فرقـی نمـی گذاشـتند و همـه مـردم را برخـوان بـه طـور یکـسان می پذیرفتند. دختر سردار در اسارت در حالی که پایش در زنجیر بود و پوششی نداشت، پیش حضرت رسول صلی الله علیه وسلم آمد، به سبب پی چادری، گردنش از شرم و حیا خم شده بود. چون رسول خدا صلی الله علیه وسلم او را دید، چادر خود را بر رویش کشید. او را به پاس خدمت پدرش مورد عفو قرار دادند. ولی مسلمانان دوره حاضر از اخلاق رسول صلی الله علیه بی بهره اند و فرمان های رسول خدا (صلی الله علیه) را فراموش کرده اند. رسول خدا صلی الله علیه وسلم درس عفو داده اند. رفتار او با اعدا خوب بوده است. اما مسلمانان با برادران خویش عداوت و خصومت دارند. عشق رسول صلی الله علیه وسلم نقد عمر مرد مومن است. مرد مومن همیشه از تقلید رسول خدا صلی الله علیه وسلم نیرو و قوت می گیرد و به تقلید شان افتخار می کند. حضرت بایزید بسطامی رحمه الله علیه در همه ی عمر خود خربزه را نخورد، زیراکه او سنت خوردن خربزه را نمی دانست. لذا عشق رسول ایجاب می کند که مسلمانان از سنن رسول خدا صلی الله علیه وسلم پیروی کنند تا در هر دو عالم موفق باشند. عشق الهی و مودت رسول خدا صلی الله علیه وسلم مردم را از همه کدورت ها پاک می کند و خداوند متعال عاشق صادق را از لطف و کرم می نوازد. عشق و خودی بهترین و گرانترین هدیه خداوندی برای بندگان خدا است که بار عرفانی و اجتماعی را دارا می باشد:

نقطه ی نوری که نام او خودی است — زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می شود پاینده تر — زنده تر سوزنده تر تابنده تر

عاشقان او ز خوبان خوب تر — خوشتر و زیباتر و محبوب تر

در دل مسلم مقام مصطفی است — آبروی ما ز نام مصطفی است

در نگاه او یکی بالا و پست — با غلام خویش بر یک خوان نشست

دخترک را چون نبی بی پرده دید — چادر خود پیش روی او کشید

(اقبال، ۱۳۵۸: ۱۶-۱۴)

اقبال شاعر بوده است یا فیلسوف؟ این مسأله بارها مورد بحث قرار گرفته و اهل دانش برآن اند که اقبال فیلسوف بوده و شعر را برای ابراز فلسفه، فکر و خیال خود به کار برده است. این نکته را اقبال نیز روشن کرده است. به هر جهت در یکی از منظومه های شعری خود فلسفه ی خودی را در قالب شعر به نحو احسن بیان نموده است. او از نکبت فقر صحبت می کند که سوال خودی را ضعیف می کند و اعتبار انسان سائل را از بین می برد. مرد خود آگاه همه وقت از احسان دیگران می گریزد. چنانکه حضرت عمر رضی الله عنه از شتر فرود آمد و منت شتربان را نکشید. مردم از سوال خوارتر و نادارتر می شوند. پس باید از دسترنج خود رزق خود را حاصل کنند، تا روز محشر پیش پیغمبر صلی الله علیه وسلم شرمنده نشوند، زیراکه ایشان درس محنت داده اند و مرد کاسب را "*حبیب الله*" گفته اند. شخصیت مردم به سبب سوال پایمال می شود و ارزش و اهمیت او باقی نمی ماند. برعکس این، اگر کسی از کسی درخواست نمی کند و زحمت می کشد، او هستی و خودی خویش را حفظ می کند و دراین جهان باعزت زندگی می کند:

خود فرود آ از شتر مثل عمر — الحذر از منت غیر الحذر

تا نباشی پیش پیغمبر خجل — روز فردائی که باشد جان گسل

در تهی دستی شود خود دار تر — بخت او خوابید و او بیدار تر

(اقبال، ۱۳۵۸: ۱۹-۸)

اقبال تمام سیستم و نظام "*خودی*" را در شعر مطرح می نماید. او مثل فیلسوف در باره توسعه و آفرینش خودی در انسان بیان می کند. و می گوید که در تربیت خودی سه مرحله است. مرحله اول را *اطاعت* و مرحله دوم را *ضبط نفس* و مرحله سوم را *نیابت الهی* می نامد. هر کسی که به اطاعت احکام الهی و شریعت رسول صلی الله علیه وسلم گام بردارد، او محکم و استوار می گردد. در نتیجه او خودی خویش را حاصل می کند. مردم باید از شتر درس اطاعت و صبر و استقلال بیاموزند. اشتر نماد مرد خودی در شعر اقبال است. زیراکه شتر بدون داد و فریاد خدمات و وظایف خود را انجام می

دهد. پس انسان ها نیز مثل شتر فرایض خود را بدانند و به اطاعت و فرمانبرداری بپردازند. قانون قدرت است که باد از قید گل خوشبو می رهاند، قطره ها از آیین وصل دریا و ذره ها صحرا می شوند. پس باید همه مردم مسلمان پابند احکام الهی و شریعت رسول صلی الله علیه وسلم بشوند تا مشترک‌المنافع اسلامی به وجود بیاید و آنان از آن بهره مند شوند:

خدمت و محنت شعار اشتراست صبر و استقلال کار اشتراست

سرخود از کیفیت رفتار خویش در سفر صابر تر از اسوار خویش

تو هم از بار فرائض سرمتاب برخوری از عنده حسن المآب

(اقبال، ۱۳۵۸: ۲۹)

مرحله دوم خودی خیلی سخت و مشکل است، ولی لازم است. زیراکه نفس انسان به او اجازه اطاعت نمی دهد، پس او باید بر نفس خود غالب شود تا نفس بر او غلبه نیابد. هر کس که از خودی خویش آگاه باشد و ایمان او کامل شود، او از هیچ چیزی نمی ترسد و پیش باطل گردن خود را خم نمی کند. مردم در محبت زر و زن گرفتارند. این محبت دنیا، سبب همه ی رنج ها است. عشق خدا و رسول صلی الله علیه وسلم مردم را از ہر بندگی آزاد می کند و حتی انسان به حکم الهی پسر خود را ذبح نیز می کند. آن مرد کامل گرچه در میدان جنگ تنها باشد، اما در حقیقت او مثل لشکری است و از مرگ نمی ترسد. رسم نماز در زندگی مومن به منزله ی خنجر است برای کشتن همه فحشات و منکرات، و رسم روزه دینی تن پروری را زایل می کند، حج مؤمنان را درس هجرت می دهد واخوت بین آنان ایجاد می نماید و از حب وطن بیگانه کرده به دنیای وسیع تری وارد می نماید یعنی با *"دار السلام"* یگانه می سازد. همچنین زکوه حب دولت را زایل می کند و درس احساس مساوات و برابری در انسان ایجاد می نماید. مراحل سه گانه ی خودی قلب انسان را از عشق احکام خدا پر می کند و به این همه اسباب مرد دارای خود از لحاظ عرفانی و اجتماعی مستحکم و نیرومند می شود:

نفس تو مثل شتر خود پرور است خود پرست و خود سوار و خود سرست

مرد شو آور زمام او بکف — تا شوی گوهر اگر باشی خزف
بایکی مثل هجوم لشکراست — جان بچشم او از باد ارزان تر است
(همان: ۳۱-۳۰)

هر کس که این مراحل را طی کرده، او به مقام نیابت الهی می رسد. وقتیکه کسی فرمانروایی نفس خود می شود، او فرمانروای جهان می شود و این حکمرانی لازوال است. مردم خام از صحبت مرد کامل پخته می شوند و این صحبت دل انسان را از همه کدورت ها پاک می کند. او تنها می تواند قومی را از فلاکت های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز نجات بدهد. او از عمل خود زندگی را طرز نو می بخشد و آن مرد کامل می تواند قانون اخوت را بسازد و بشر دوستی را توسعه بدهد. پس مردم می توانند از عشق و محبت رسول صلی الله علیه وسلم به مقام نیابت الهی برسند:

گر شتر بانی جهانبانی کنی — زیب سرتاج سلیمانی کنی
از رموز جز و کل آگه بود — در جهان قائم بامر اله بود
خیز و قانون اخوت سازده — جام صهبای محبت بازده
(اقبال، ۱۳۵۸: ۳۲-۳۱)

اقبال در اشعار فلسفه آمیز خود مقام و مرتبه مرد کامل را مطرح کرده است. او می گوید که مرد خود آگاه و خود شناس به مقام نیابت الهی می رسد. اگر کسی می خواهد که به آن مقام برسد، او باید زندگی خود را مانند حضرت علی مرتضی رضی الله عنه به سر ببرد. ایشان سرچشمه ی عشق و عرفان و ایمان هستند. حضرت محمد صلی الله علیه وسلم، ایشان را *"بوتراب"* و*"باب شهر علوم"* و*"کرار"* لقب داده اند؛ یعنی ایشان هیچ وقت از جنگ فرار نکرده بلکه به میدان جنگ چنان وارد شدند که فتح و ظفر نصیب ایشان گردید. مردم بیدار می توانند یک جهان نو بسازند. آنان مثل حضرت ابراهیم علیه السلام از آتش نمی ترسند و جان خود را در راه حق قربان می کنند. اقبال در این مورد از حضرت بو علی قلندر یاد می کند که با عشق و محبت خودی او محکم شده بود. به این سبب فرمانراوی عالم شد. روزی یکی از مریدانش به

بازار رفته بود. او از عشق و محبت پیر خود سرشار بود. آن وقت عامل شهر پانی پت می آمد و چوبدارش بر سر آن مرید چوب زد. آن مرید به حضور بو علی قلندر فریاد کرد. حضرت بو علی قلندر خشمگین شد و به سلطان علاء الدین خلجی نامه فرستاد که چرا عاملش برسر مریدم چوب زد؟ او باید عامل را باز گیرد، وگرنه تهدید نمود که من ملک تو به دیگری می بخشم. از این فرمان سلطان علاء الدین خلجی ترسان شد و عامل خود را به زندان انداخت و برای عفو، حضرت امیر خسرو را پیش درویش قلندر فرستاد. امیر خسرو پوزش وار نغمه ی خود سرود و قلندر خوشحال شد و بادشاه را عفو کرد. مرد قلندر دارای نیروی خودی خویش بوده است و خود آگاه و خود شناس بود و با عشق و محبت خودی خویش با مردم در جامعه مراوده داشت.

نتیجه

اقبال به مردم مسلمان سرعیش *جاویدانی* فاش می نماید و *زمین* و *آسمان* را عرضه می نماید و از برکات عشق خدا و رسول صلی الله علیه وسلم سخن در میان می آورد تا مردم هم در این و هم در آن دنیا موفق و کامران شوند. اگر کسی خودی خویش را یافته است، او در این جهان مرد کامل می گردد. خودی به او در هر مشکل و مصیبت زندگی کمک می کند که مثل کوه، قوی تر ومحکمتر باشد. از مشکلات و مصائب گریه و شکایت، صفت مرد دارای خودی نیست. مرد زنده همه مصائب زندگی را تحمل می کند و علیه آنها مقاومت می کند. اصل عیش *زندگی* در سوز و طپیدن برای دیگران است. زیراکه خداوند متعالی انسان را برای عشق بندگان و نا فقط برای عبادت کردن او آفریده است.

خودی و بشر دوستی و اخوت و پیغام عشق و عمل ستونهای فلسفه شعر اقبال را تشکیل می دهد. این رمز را اقبال در شعر خود به کرات مطرح کرده است که اگر کسی می خواهد که دراین دنیا و آن دنیا سرفراز باشد وهمیشه با راحت و قناعت

زندگی کند، او باید از اشعار اقبال الهام گیرد. اقبال پیامبر عمل در زندگی است و عمل را برای عیش *جاویدانی* بیش از زیاد تأکید و اصرار می ورزد:

آتش استی بزم عالم برفروز   *دیگران را هم زسوز خود بسوز*

(اقبال، ۱۳۵۸: ۹)

منابع

۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۰) **دیدن دگرآموز**، شنیدن دگر آموز ، برگزیده اشعار محمد اقبال.

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰) **کلیات اشعار فارسی**، با مقدمه احمد سروش، تهران: کتابخانه سنایی.

۳- .... (۱۳۵۸) **نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی**، بامقدمه و حواشی دکترمحمدحسین مشایخ فریدنی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۴- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۷۹) **گزیده اشعار فارسی اقبال لاهوری**.

۵- رمضان گوهر، محمد (۲۰۰۳) **اقبال دورعظمت سجده**، لاهور: مکتبه گوهر.

۶- سلیم چشتی، یوسف (۱۹۹۸) **اسرار خودی**، دهلی: اعتقاد پیلشنگ هاوس.

۷- ملک، غلام رسول **(۲۰۰۷)**، **سرود سحرآفرین**، پاکستان: اقبال آکادمی.

۸- ندوی، سیدابوالحسن علی (۱۳۹۶) **نقوش اقبال**، ترجمه مولوی شمس تبریزخان، لکهنو: مجلس تحقیقات و نشریات اسلام.

۹- نقوی، نورالحسن (۲۰۰۶) **اقبال شاعر و مفکر**، علیگره: ایجوکیشنل بک هاژس.

۱۰) Iqbal's Educational Philosophy; K.S Saiyidain، Lahore; ۱۹۵۴،Kashmiri Bazar

۱۱) ،The Reconstructon of Religious Thoughts in Islam
، Edited and Annotated by M.Saeed Sheikh،Iqbal
۲۰۰۸.، New Delhi،Adam Publishers & Distributors

۱۲) ، Iqbal، (Asrar-i-Khudi)،The Secrets of the Self
Translated from the original Persian with
،Introduction and notes by Reynold A. Nicholson
۲۰۰۴.، New Delhi،Kitab Bhawan

۱۳) Edited by Arthur ،Notes on Iqbal's Asrar-i-Khudi
۲۰۰۵.، New Delhi، Kitab Bhawan،J.Arberry

۱۴) ، Syed Abdul Vahid، His Art and Thought،Iqbal
London; ،Published by John Murray (Publishers)
۱۹۵۹.

۱۵) an Anthology of Indo-Persian ،Dreams Forgotten
، Kitab Khana-i-Shiraz،Poetry; Waris Kirmani
Aligarh; ۱۹۸۶.

پروفسور میرزا ملااحمد
معاون دبیرکل آکادمی علوم تاجیکستان

بزرگی انسان از نگاه محمد اقبال

چکیده

تجسم بدیع انسان و مقام و بزرگداشت آن در آثار ادبی و فلسفی شاعر و دانشمند معروف شرق محمد اقبال (۱۸۷۷– ۱۹۳۸) که وارث و ادامه دهنده ی سنت های نجیب ادبیات و فلسفه مشرق و مغرب و به خصوص ایران است ، بسا رنگین و موثر صورت گرفته است.

حیات و آثار این سخنور نامی با مبارزه استقلال خواهی مردمان هند و پاکستان که در ابتدای قرن ۲۰م رواج پیدا کرده بود رابطه ی تنگاتنگ دارد.اقبال با اشعار پرسوز و گداز و رساله و خطابه های پرشورش، مردمانی را با زبان های گوناگون ومذهب های مختلف درطنش و کشورهای دیگر شرق به مبارزه علیه اجنبیان استیلاگر دعوت نموده و احساس خودشناسی آنها را بیدارکرد. تجلی این انسان بدیع درکلام اقبال باتحلیل اشعارش موردبررسی قرارخواهدگرفت.

واژگان کلیدی: انسان ، هند، پاکستان ، اقبال.

مقدمه

در زمان پر آشوبی که کشورهای گوناگون عالم و از جمله شبه قاره هند را پریشانی و بی سروسامانی و روحیه محزون و دل شکستگی و بی قدری انسان فرا گرفته بود ، اقبال در ردیف یک گروه شاعران و دانشمندان پیشرو زمان به دفاع حقوق

انسان عادی برخاسته مقام و مرتبهٔ بلند او را در جامعه تایید می سازد. از نخستین نوشته های شاعر این مطلب ارائه می گردد.

در اشعار دوره اول خلاقیت اقبال که به سالهای بیست قرن ۲۰ راست می آید موضوع وطن دوستی و اتحاد و اتفاق اهل مذاهب گوناگون هندوستان جایگاهی اساسی دارد. قهرمان آرمانی شاعر در آن سروده ها انسانی است که به وطن خود مهر و محبت زیاد دارد و بهر آزادی و استقلال آن مبارزه می کند. او برای رفع مخالفت و نزاعهای دینی و مذهبی مردم هند،ومسلمان که باعث خرابی کشورواختلاف مردم گردیده بود کوشش نموده مردم را به دوستی و اتحاد دعوت می کند.

چون اکثر آثار محمد اقبال به زبان فارسی آفریده شده است و تاثیر ادبیات ایران در آنها خیلی زیاد است وبه نوبه ی خود اشعاراونیزدرادبیات فارسی اثرگذاشته است، آثارفارسی محمد اقبال را می توان جزو ادبیات ایران دانست.

اقبال وانسان

محمد اقبال از نوشته های اولین خود شروع کرده به تمام موجودات و حادثات عالم از نظر ارتباط باانسان مبارز و پیشرو می نگرد و ارزش همه چیز را از همین دیدگاه تعیین می کند. باید همه موجودات عالم به انسان برای تشکل و تکامل او خدمت نمایند. او هر آنچه را که موجب تقویت شخصیت انسان تقویت می شود، نیک و هرچه را که به شخصیت انسان آسیب می رساند سست وزشت می شمارد. این معیار هم در اشعار رنگین شاعر و هم در رساله و آثار فلسفی اوجایگاهی اساسی دارد.

مقام و ماهیت انسان در آثار اقبال از همه بالاتر و والاتر است. همین انسان است که تمام عالم و افلاک را در خود گنجایش می دهد و همتایی ندارد:

آنچه در آدم بگنجد عالم است — آنچه در عالم نگنجد آدم است

برتر از گردون مقام آدم است — اصل تهذیب احترام آدم است

اقبال پیدایش انسان را انقلاب بزرگ طبیعت و عالم هستی می شمارد. به شرافت، همین آدم خاکی نهاد « خودگر و خودشکن و خودنگر» است که عشق و حسن، آرزو و آمال و عموماً زندگی معنی و طراوت پیدا می کند. او علت و جوهر موجودیت و پیشرفت زندگی است. ولی شاعر افسوس می خورد که چنین موجود عالی طبیعت در زمان او هنوز بنده و غلام است و از اقتدار و امکانات خود نمی تواند استفاده برد:

هنوز اندر جهان آدم غلام است — نظامش خام و کارش ناتمام است

غلام فقر آن گیتی پناهم — که در دینش ملوکیت حرام است

اقبال از وضع مردم بی نوای وطنش که از ظلم چند طرفه حاکمان و ثروتمندان و استیلاگران اجنبی خیلی به تنگ آمده بودند متاثر گشته آزادی انسان را تمنا دارد. شاعر در مثنوی «بندگی نامه» غلامی و بندگی را که مردم جفاکش کشورش گرفتار آن بودند سخت محکوم می کند و آنها را به شکستن و پاره کردن زنجیر غلامی دعوت می نماید:

از غلامی ذوق دیداری مجوی — ازغلامی جان بیداری مجوی

بند بر پانیست برجان و دل است — مشکل اندر مشکل اندر مشکل است

شاعر برای رهایی یافتن از ورطه غلامی و از حالی که «زسگان خوارتر است» انسان را به شناخت قدر و اعتبار خود، مقام و پایه اش در عالم موجود دعوت کرده او را از اقتدار و توانایی بی همتای سازندگی اش آگاه می نماید:

در جهان بال و پر خویش گشودن آموز — که پریدن نتوان با پرو بال دیگران

خود شناسی و خود افروزی، تکیه بر قوه و اقتدار خود، تامل و تعمق به عالم باطنی ، تشکل و تکامل شخص و میل و عزم او به آزادی و امثال اینها از جنبه های مهم افکار فلسفی و اندیشه زیبا شناختی محمد اقبال یعنی «خودی» میباشند که نتیجه تکمیل و آمیزش اندیشه انسان کامل، فلسفه قرون وسطای شرق و نظریه شخصیت فلسفه ی غرب است. نظریه ی خودی اقبال هم در آثار فلسفی و هم در اشعار غنایی و

مثنویهای بلندش بطور گسترده بازتاب یافته است که متاسفانه هنوزبه صورت همه جانبه مورد تحقیق عمیق قرار نگرفته است.

اقبال انسان را قبل از همه به شناخت مقام و ماهیت و ارزش خود و سپس به شکل دادن شخصیتش دعوت می نماید:

بینی جهان را خود را نبینی　　　تا چند نادان غافل نشینی.....

بیرون قدم نه از دور آفاق　　　تو پیش از اینی تو بیش از اینی!

انسان نباید از چیزی و یا موهوماتی درهراس باشد. زیرا او از همه بزرگ تراست و تمام موجودات عالم مطیع اویند:

از خود اندیش و از این بادیه ترسان مگذر　　　که تو هستی و وجود دو جهان چیزی نیست.

شاعر انسان عادی واز جمله انسان جفاکش شرق را که تعمیرگر جهان و آفریننده ی همه گونه نعمت هاست معتبرترین موجود عالم می داند و از غرق خواب غفلت بودن او افسوس خورده وی را به بیداری و مبارزه برای استقلال و به دست آوردن حقوق خود تلقین می نماید:

ناموس ازل را تو امینی، تو امینی!　دارای جهان را تویساری، تویمینی!

ای بنده ی خاکی، تو زمانی، توزمینی!　صهبای یقین در کش و از دیرگمان خیز!

از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز! از خواب گران خیز!

تنها از مصراع تکراری آخر هر بند شعر مذکورکه از تکرار و تاکیدها سرشار است، شور و احساس بلند قلبی شاعر را که از حال ناگوار مردم مالامال درد است، و همچنین دل سوزی و ترحم صمیمی او را می توان درک کرد:

از خواب گران ، خواب گران، خواب گران خیز! از خواب گران خیز!

اقبال از مشاهده احوال طاقت فرسای مردم بیچاره و نامراد وطنش به تنگ می آید و در دل آرزوی انقلاب و تبدلات حیات را پروریده عملی شدن آن آرزو را تمنا دارد:

یا بکش در سینه من آرزوی انقلاب،

یا دگرگون کن نهاد این زمان و این زمین

یا چنین کن ، یا چنین

ولی برای دگرگون سازی حیات تنها آرزو کافی نیست ، باید آسایش و آرامش را ترک نمود و سعی و کوشش، تلاش و مبارزه را مرام خود قرار داد. شاعر هموطنانش را دعوت می کند که مثل موران در تلاش دانه ای، مدام زیر خس و خاشاک عمر به سر نبرند، بلکه مانند شاهین بلند پروازی آموزند و برای آزادی وطن مبارزه کنند:

لاله ی این چمن آلوده ی رنگ است هنوز سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز

فتنه ای را که دو صد فتنه در آغوشش بود تری هست که در مهد فرنگ است هنوز

ای که آسوده نشینی لب ساحل برخیز ترا کار به گرداب نهنگ است هنوز

اقبال ماهیت حیات انسان ، عامل اساسی هستی و پیشرفت او را در جنبش و تکاپو ، تلاش و مبارزه می داند:

در این دریا چو موج بی قرارم اگر بر خود نپیچم ، نیستم من.

انسانی که اقبال ستایش می کند مایوس و نومید و عاجز و ناتوان نیست. او شخص با عزم و دلیری است که با مشکلات روزگار و طبیعت مبارزه می کند. او قادر است که همه گونه موانع و مشکلات را برهم زند و روزگار نو و سازگار را فراهم آرد:

مرد خودداری که باشد پخته کار مزاج او بسازد روزگار

گر نسازد با مزاج او جهان شود جنگ آز ما با آسمان

برکند بنیاد موجودات را دهد ترکیب نو ذرات را

گردش ایام را بر هم زند نیلی فام را بر هم زند

می کند از قوّت خود آشکار روزگار نو که باشد سازگار

در جهان نتوان اگر مردانه زیست همچو مردان جان سپردن زندگیست

قهرمان آرمانی اقبال نیز چون در اشعار حافظ و شعرای دیگر بزرگ شرق که بیشتر در سیمای رند ظهور می کرد، مبارز است. ولی تفاوت قهرمان آرمانی اقبال در آن

است که وی به زندگی زمینی نزدیکتر و عمل و مبارزه او فعال است. او سازنده و اختراع کار است و با نیروی خرد و عقل رسا می تواند بر طبیعت و کائنات حکمرانی کند و از قوه های عظیم طبیعت به منفعت خود استفاده نماید:

برخیز که آدم را هنگام نمود آمد　　　این مشت عباری را انجم به سجود آمد
آن راز که پوشیده در سینه هستی بود　　　از شوخی آب و گل در گفت و شنود آمد

انسان قرن بیستم میلادی با دانش و ذکاوت ، عزم و ثبات ، تلاش و مبارزه و محنت خلاقانه اش از مهد خود — زمین به سوی سیاره و ستاره های دور پرواز نموده آنها را مطیع خود می گرداند. در ایامی که تنها نمونه های اولیه و ساده موشک و هواپیماها ساخته می شدند شاعر فیروزیهای آینده انسان را در فتح کیهان تصور می کرد:

با نوریان بگو که ز عقل بلند دست　　　ما خاکیان به دوش ثریا سواره ایم

رابطه ی انسان و جامعه از مسائل مهم اندیشه بشر دوستی در آثار اقبال می باشد. او در مثنوی «رموز بی خودی» همبستگی فرد و جامعه و اتحاد و یگانگی این دو نیروی پیش برنده تاریخ را تاکید نموده می گوید:

فرد را ربط جماعت رحمت است　　　جوهر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش　　　رونق هنگامه ی احرار باش
فرد و قوم آیینهٔ یکدیگرند　　　سلک و گوهر کهکشان و اخترند
فرد می گیرد ز ملت احترام　　　ملت از افراد می یابد نظام

محمد اقبال برای تربیت فردی که در پیشرفت جمعیت و تاریخ سهم بسزایی گذاشته تواند سعی و کوشش زیادی به خرج داده است. تربیت و تشکل انسان کامل در مرکز اشعار رنگین و عموماً فلسفه و آثار ادبی و علمی او قرار گرفته است. شاعر سعی می نماید که قبل از همه با اشعارش این وظیفه مهم را به اجرا رساند. او قبل از همه انسان را به آن دعوت می نماید که یاس و نومیدی را از خود دور سازد. زیرا نومیدی و نامرادی به روزگارانسان، تشکل و پیشرفت او خلل می رساند، روح او را شکست داده

وجودش را ضعیف می گرداند، چشمه ی فیض بار زندگی را خشک و روز روشن را در نظرش تاریک می سازد:

ناامیدی همچو گور افشاردت	گرچه الوندی زپا افتاندت
چشم جان را سرمه اش اعما کند	روز روشن را شب یلدا کند
از دمش میرد قوای زندگی	خشک گردد چشمه های زندگی

انسان باید در عرصه زندگی همیشه در تلاش و جستجو باشد و آرزوهای نجیب را که به دلها قوت می بخشند و شخص را به کارهای بزرگ هدایت می سازند ، رهنمای خود قرار دهد:

زندگی در جستجو پوشیده است	اصل او در آرزو پوشیده است
آرزو را در دل خود زنده دار	تا نگردد مشت خاک تو مزار

در زندگی مدام باید به پیش وبه سوی آینده ی فیروز رهسپار شد. هر روز نو حیات انسان باید رنگین تر و پر معنی تر باشد. و گرنه از تکرار یکنواخت روزهای پیشین شرار زندگی خاموش خواهد شد:

دمادم نقش های تازه زیزد	به یک صورت قرار زندگی نیست
اگر امروز تو تصویر دوش است	به خاک تو شرار زندگی نیست

آرزو وسیله مهم تشکل و پیشرفت انسان بوده خیالات او را به پرواز می آرد، مهر و محبت وی را به زندگی و آیندهٔ درخشان افزون می گرداند. مخصوصاً برای مردم جفا کش شرق شاعر آرزو را یک وسیلهٔ رهائی از بندگی می داند:

زندگی بر آرزو دارد اساس	خویش را از آرزوی خود شناس
چشم و گوش هوش تیز از آرزو	مشت خاکی لاله خیز از آرزو
هر که تخم آرزو در دل نکشت	پایمال دیگران چون سنگ و خشت
آب و گل را آرزو آدم کند	آرزو ما را ز خود محرم کند.

بشر دوست بزرگ، ماهیت انسان را نه در ملت و عرق و نژاد بلکه قبل از همه در آدمیت می داند و این را از همه مقدم می گذارد. در زمانی که تعصب نژاد پرستی و

اختلافهای مذهبی و دینی در هند و پاکستان به اوج رسیده بود، چنین خطابهـای بـشر دوستی شاعر حکم برق درخشانی را در ظلمت داشتند:

هنوز از بند آب و گل نرستی — تو گویی رومی و افغانیم من

من اول آدم بی رنگ و بویم — از آن پس هندی و تورانیم من

اقبال با این راه در بین مردمان دارای مذاهب گوناگون وطنش اتحاد و یگانگی و دوستی و رفاقت را صرف نظر از دین و مذهب ترغیب می نماید و احترام انسان را از شرطهای اساسی آدمیت می داند:

آدمیـــــــت احـــــترام آدمی — باخـــــبر شو از مقام آدمی

آدمی از ربط و ضبط تن به تن — بر طریق دوستی گامی بزن

نتیجه

بدین منوال محبت زیاد به انسان، بزرگداشت مقام و مرتبه ی او، تاکیـد برتـری آدم نسبت به کل موجودات عالم ووحدت و یگانگی آدم ها، از نکته های اساسـی بـشر دوستی و فلسفی «خودی» اقبال و ادامه منطقـی اندیـشه ی انـسان کامـل جـلال الـدین رومی، ابن عربی، عطار و سایر ادیبان و عارفان شرق بـوده اسـت کـه جنبـۀ عرفـانی و تصوفی هم دارد و این موضوع بحث جداگانه ی است.

اقبال مهم ترین نکته های بشر دوستی فلسفه شرق و غـرب را بـا هـم آمیـزش داده اندیشه تازه ی بشر دوستی خود را به وجود آورد که در آن مقام انـسان عـادی بـه درجه ی شخصیت آرمانی انسان رسیدبه طوری که اقبـال شـناس پاکـستانی سـید عبـد الواحد تاکید می کندکه به بزرگی شخصیت اقبال بـه عنـوان دانـشمند و شـاعر اعتـراف شده است و علت این امرنه تنها از نو آوری اوست، بلکه در آن است که اساس اندیـشه های فلسفی اقبال را انسان و مقام او در عالم تشکیل می دهد.

اقبال در آثار گرانبهای ادبی و فلسفی خود انسان آرمانی را به میان آورد که تمام هستی اش را بهر آزادی و بهبودی مردم صرف می نماید.ومبارزه و نیکی و نکوکاری را مرام زندگی قرار می دهد.

همچنین اقبال وظیفه ی اساسی شعر و شاعری و عموماً ادبیات را در تربیت و ترغیب انسان و آدمیت می داند و بارها این ادعا را در اشعارش مورد تاکید قرارداده است. او شاعرانی را که از سوز و گداز محرمانه آنها به مردم سودی نیست، مذمت می کند:

ز من با شاعر شیرین بیان گوی　　　چه سود از سوز اگر چون لاله سوزی
نه خود را می گدازی ز آتش خویش　　　نه شام دردمندی را فروزی

شاعر بزرگ بشر دوست که خود او « برای انسان چشم من شبها گریست » می گوید، به شعر و شاعری و اقتدار آنها در تربیت و تشکل انسان باور داشت و در بیتهای ذیل « جاویدنامه » که در واقع مرامنامهٔ ایجادی اوست خطاب می کند:

فطرت شاعر سرا پا جستجوست　　　خالق و پروردگار آرزوست
شاعر اندر سینه ی ملت چو دل　　　ملت بی شاعری انبار گل
شعر را مقصود گر آدمگری است　　　شاعری هم وارث پیغمبری است

هر چند راجع به افکار و اندیشه های بشر دوستی محمد اقبال یک گروه دانشمندان امثال الکسندر باورزنی ،ر. نکولسان، سعید نفیسی ، مجتبی مینوی ، سید عبدالوحید،ن آنیکیف ، پرگارنیا، عبداله جان غفاروف ، س. کدراوا در ضمن آثارشان ملاحظات بیان کرده اند ولی هنوز جنبه های زیاد اندیشه بشر دوستی این شاعر و فیلسوف بزرگ شرق تحلیل و تحقیق عمیق نشده است و نیازمند بررسی های جدی محققان است.

منابع

– اقبال ، محمد(۱۳۷۶) دیوان اشعار، به تصحیح احمد سروش، چاپ هفتم، سنایی.

دکتر محمّدرضا موحّدی
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

مفهوم «آزادگی» و نمونه کامل آن از دیدگاه اقبال لاهوری

چکیده

انسان شناسی نزد اقبال لاهوری بر سه پایه استوار است: ۱- انسان برگزیده‌ی خداست. ۲- انسان به واقع خلافت و جانشینی خدا را بر عهده دارد ۳- انسان، امانتدار خداست و ازاد و مختار آفریده شده است. از ترکیب این سه ویژگی، انسانی حاصل می‌شود که بی شک هیچ گاه نزد باطل - در هر مقام و موقعیتی باشد - گردن خم نمی‌کند و مرعوب غیر خدا نمی‌شود. تأکید و اصرار اقبال بر باز آفرینی انسان مسلمان به عنوان «مردِحُر» و بیان ویژگی‌های حُریّت با تعابیر گوناگون، خود گواهی است بر این که اقبال از میان سایر صفات انسان، این اسم اعظم خدا، صفت آزادگی و اختیار را مؤثرترین ویژگی برای نزدیک شدن او به مرتبه انسان کامل می‌داند. اقبال در بخشی از کتاب «اسرار خودی» تحت عنوان «در معنی حریّت اسلامیه و سرّ حادثه‌ی کربلا» به نزاع دیرینه‌ی عقل و عشق پرداخته و برخی مضامین عرفانی را مولوی وار بیان داشته و در پایان، حریّت را موجب آرامش عشق دانسته است. آنگاه سخن را به نمونه اعلای حریت یعنی حضرت امام حسین(ع) می‌رساند و بر آن است که حسین(ع) با خون خود، نقش «الا الله» (ثبت و حصر یگانگی خداوند پس از نفی خدایگان پوشالی) را بر صحرای وجود ما نوشت تا موجب نجات مسلمین از ورطه ی عبودیت غیر خدا شود.
در این مقاله با استناد به آثار و اشعار اقبال لاهوری، مفهوم حریّت انسان و نقش آن در هویت فردی و جمعی او و نیز سرّ قیام حسینی از منظر وی، بررسی شده است.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، انسان شناسی، حُریّت، اسرار خودی، مردحُر، امام حسین(ع).

مقدمه

محمد اقبال لاهوری از شخصیّت‌های چند ساحتی دنیای معاصر است که به راستی بررسی هر بعد از ابعاد وجودی او رساله‌ها و نشست‌های بسیار می‌طلبد. در ایران اگر چه بیشتر جنبه ی شاعری او مقبول افتاد و خوش درخشید، امّا ساحت اندیشگی آثار او نیز مغفول نماند و در باب آموزه‌های فلسفی، تربیتی، سیاسی- اجتماعی و حتّی تصوّف از دیدگاه او، سخن‌ها بر زبان رفته و بر صفحه‌ی دل نشسته است. در این مجال کوتاه، بر آنم تا شاخه‌ای بلند از درخت تناور اندیشه ی آن رادمرد پارسی گو را فرا دست جویندگان دانش و ارباب پژوهش قرار دهم تا ادای دینی باشد به کسی که همه ی سرمایه ی مادّی و حیات معیشتی خود را وقف حیات معقول و خلق آثار معنوی کرد.

حریّت، هویّت فردی

اقبال در حقیقت یکی از ویژگی‌های باطنی اسلام و به تعبیری دیگر یکی از مرواریدهای صدف دین را، حفظ استقلال و حرمت نهادن به هویّت انسانی می‌داند و معتقد است که انسان می‌تواند اسرار دین را هنگام مراجعه به اعماق ضمیر خود، دریابد. یکی از این اسرار این است که هیچ کس نباید در این جهان محتاج کسی- جز خدا- باشد، تا در نتیجه مجبور نشود در برابر هر ناخدایی سرخم کند:

فاش می‌خواهی اگر اسرار دین   جز به اعماق ضمیر خود مبین

کس نگردد در جهان محتاج کس   نکته شرع مبین این است و بس

(اقبال، ۱۳۴۳: ۴۰۳)

انسان آن گاه که به ریسمان محکم الهی (حبل الله المتین) می‌آویزد و ریسمان‌های دیگر یا بهتر است بگوییم تارهای عنکبوتی وابستگی به غیر را می‌گسلد، به استقلال و

استغنایی می‌رسد که منظور واقعی دیانت بوده است. در غیر ایـن صـورت بـه مفهـوم واقعی «انسان مسلمان» نزدیک نشده است:

اندر این ره تکیه برخود کـن کـه مـرد — صـید آهـو بـا **سـگ کـوری** نکـرد

آه از قومی که چشم از خـویش بـست — دل بـه غیـر الله **داد، از خـود گسـست**

تـا خـودی در سـینه ی ملـت بمـرد — کـوه کـاهی کـرد **و یـا او را ببـرد**

(همان: ۴۰۶)

چنین انسانی به ظاهر مسلمان است و در واقع رنگ و بـویی از مـسلمانی **نبـرده اسـت،** بلکه نام اسلام واقعی را نیز تباه می‌سازد:

گـر چـه دارد «لا الـه» انـدر نهـاد — از بطـون او مـسلمانی نـزاد...

ای مـسلمان انـدرین دیـر کهـن — تـا کجـا باشـی بـه بنـد اهـرمن

جلوه ی حق گر چه باشـد یـک نفـس — قـسمت مـردان آزاد اسـت و بـس

مـرد آزادی چـو آیـد در سـجود — در طـوافش گرمـرو، چـرخِ کبـود

(همان:۴۰۶)

از دیدگاه اقبال، آنچه به انسان جرأت و جسارت در بیان عقیده مـی‌بخـشد تـا در برابـر سخن ناحق دیگران و بویژه ستمگران، تاب ایستادگی بیابـد، همانـا حُریّـت و احـساس عدم نیاز به غیر خداست. آنچه بند بندگی را سخت‌تر می‌سازد، عدم اعتماد بـه نفـس و نیز احساس وابستگی به غیر است:

مـی‌کنـد بنـد غلامـان سـخت‌تـر — حریّـت مـی‌خوانـد او را بـی بـصر

حریـت خـواهی بـه پیچـاکس میفـت — تـشنه مـی‌رو بـرنم تـاکش میفـت

الحـــــذر از گرمـــــی گفتـــــار او　　الحـــــذر از حـــــرف پهلـــــودار او

از شـــــراب ســـــاتگینش الحـــــذر　　از قمـــــار بـــــد نـــــشینش الحـــــذر

(همان:۴۰۵)

آری تنها انسانی که وامدار غیر نیست در جاده ی حقیقت جویی، پای نهاده است، می‌تواند همچون موسای کلیم در برابر فرعون‌های زمان بایستد:

از خـــودی غافـــل نگـــردد مـــرد حُـــر　　حفظ خود کن، حُبّ افسونش مخـور

پـــیش فرعونـــان بگـــو حـــرف کلـــیم　　تـــا کنـــد ضـــرب تـــو، دریـــا را دونـــیم

(اقبال، ؟ : ؟)

اهمیّت حریّت و آزاد اندیشی تا آنجاست که می‌تواند دو ساحت وجودی انسان یعنی ساحت فردی و ساحت اجتماعی او را تکامل ببخشد و تکمیل کند اقبال در «احیای فکر دینی در اسلام» به بحث درباره فردیّت انسان و راه های رشد و تکامل آن پرداخته و می‌نویسد:

«قسمت آدمی این است که در ژرفترین بلند پروازهای جهان اطراف خویش، شرکت جوید و به سرنوشت خویش و نیز به سرنوشت طبیعت شکل دهد. و این کار را گاه با همساز کردن خود با نیروهای طبیعت و گاه از طریق به کار انداختن همه ی نیرومندی خویش برای به قالب ریختن طبیعت بنا بر هدف و غرض که خود دارد، به انجام برساند و در این فرایند تغییر تدریجی، خدا یار و مددکار آدمی خواهد بود، به شرط اینکه از جانب خود او اقدامی شود.. خدا اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند، تغیر داده باشند (رعد: ۱۱) (اقبال: ۱۷-۱۶) اقبال در مثنوی «اسرار خودی» نیز پس از بیان شروطی که موجب رشد فردیّت انسان می‌شود، سخن از آزادی در فردیّت به میان می‌کشد و آن را برای تحقّق فردیّت راستین، ضروری می‌شمارد. به اعتقاد او امکانات سرشار زندگی جز در فضایی

برخوردار از آزادی مجال بروز نمی‌یابند و آدمی نیز جز از این طریق نمی‌تواند نیروهای نهانی خویش را بپروراند اقبال نیز مانند برگسون عقیده دارد که آدمی در جریان عظیم تحوّل و تکامل خودی خویش تمایل آشکار و رو به تزایدی در کسب آزادی – با همه فواید و زیان هایی که دارد – نشان می‌دهد. از همین آزادی است که «خودی» رشد و تکامل می‌یابد. (بقایی، ۱۳۷۹ الف: ۱۵-۱۶). در رموز بی خودی نیز بر همین حریّت فردی، تاکید می‌ورزد:

هر که پیمان با هوالموجود بست　　　گردنش از بند هر معبود رست

(اقبال، ۱۳۴۳: ۷۴)

اقبال در مثنوی «اسرار خودی» همچنین تفاوت بین عبد و حُرّ را در فقدان آزادی می‌بیند. به نظر وی استعدادها و توانایی‌های نهفته در وجود آدمی در فضایی خود را می‌نمایانند که بهره‌مند از آزادی باشد. او به نکته ی مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید: نیروی آفرینش و خلاقیّت که بزرگترین ویژگی انسان است و او را با خدا پیوند می‌دهد، و نیز قدرت ابتکار که زیر بنای هر تغییر و تحوّل سازنده‌ای است تنها در سایه ی آزادی، رشد و گسترش می‌یابد. (بقایی، ۱۳۷۹ الف: ۱۶) و زمانی که «خود» به این مرتبه ی متعالی آزادی و خلاقیت نایل می‌شود و به پختگی می‌رسد، حتی از مرگ هم باکی ندارد (بقایی، ۱۳۸۰: ۹۴) .

حریّت، هویت جمعی

افزون بر هویّت فردی، نقش آزادگی بر هویّت جمعی انسان نیز از بنیادهای فکری اقبال محسوب می‌شود. او در آثار گوناگون خود، شواهد بسیاری از جوامع بشری نقل می‌کند که توانسته‌اند به سبب اتّحاد و آزادگی و عدم وابستگی به غیر، موانع سنگینی را از پیش پای بر دارند و امتی گیتی گشا شوند

در «رموز بی خودی» پس از بیان اینکه «مقصود رسالت محمدیه، تشکیل و تاسیس حریت و مساوات و اخوت بنی نوع آدم است، چنین می‌سراید:

امّتـــی از مـــا ســـوی بیگانـــه‌ای　　بـــر چـــراغ مـــصطفی پروانـــه‌ای

کـلّ مـومن اخـوه ی انـدر دلـش　　حریّـت سـرمایه ی آب و گلـش

(اقبال، ۱۳۴۳: ۷۴)

و در برابر، آنگاه که روح آزادگی از جامعه‌ای رخت بر بندد و اندیشه ی وادادگی به غیر در آن رسوخ کند، دیگر حتی سیم ناب نیز در دستانشان به ناسره تبدیل می‌شود و قدرت تشخیص راه مستقیم را از دست می‌دهد:

زنـدگی از گرمـی ذکـر اسـت و بـس　　حریّـت از عفّـت فکـر اسـت و بـس

چـون شـود اندیـشه ی قـومی خـراب　　ناسـره گـردد بـه دسـتش سـیم نـاب

(همان: ۳۹۱)

در مثنوی «پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟» نیز از خود بیگانگی اقوام و مست فرنگ شدن آنها را معلول عدم حریّت می‌داند و می‌گوید:

در عجـم گردیـدم وهـم در عـرب　　مـصطفی نایـاب و ارزان، بولهـب

ایـن مـسلمان زاده ی روشـن دمـاغ　　ظلمـت آبـادِ ضـمیرش بـی چـراغ

ایـن غـلام بـن غـلام بـن غـلام　　حریّـت، اندیـشه ی او را حـرام

این زخود بیگانـه، ایـن مـست فرنـگ　　نان جو مـی‌خواهـد از دسـت فرنـگ...

تـا مـسلمان بـاز بینـد خـویش را　　از جهـانی برگزینـد خـویش را

(اقبال، کلیات: ۴۱۳)

یکی از بن‌مایه‌های شعر اقبال مفهوم«ساطور بر حلق پسر نهادن» و مقام ذبیح‌اللهی است که صفت انسان بریده از غیر خداست (می‌کند از ما سوی قطع نظر/ می‌نهد ساطور بر

حلق پسر) و معمولاً همراه می‌شود با یاد کرد حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) و سالار شهیدان امام حسین(ع):

الله الله بای بسم‌الله، پدر معنی ذبح عظیم آمد پسر (همان: ۷۴)

نیز در جای دیگر به صراحت در شأن امام حسین، می‌سراید که:

سرّ ابراهیم و اسماعیل بود یعنی آن اجمال را تفصیل بود

تأکید و اصرار غیر قابل انکار اقبال بر بازآفرینی انسان مسلمان به عنوان «مرد حر» و بیان ویژگی‌های آزادگی با تعابیر گوناگون، خود گواهی است بر این که اقبال از میان سایر صفات انسان، این اسم اعظم خدا، صفت آزادگی و اختیار را مؤثرترین ویژگی برای نزدیک شدن او به مرتبه انسان کامل می‌داند.

نمونه ی کامل حریّت

آنگاه در بخشی تحت عنوان «در معنی حُریّت اسلامیه و سرّ حادثه ی کربلا» به نزاع دیرینه ی عشق و عقل پرداخته و برخی مضامین عرفانی را مولوی‌وار بیان داشته است و در پایان، حریّت را موجب آرامش عشق دانسته، آزادگی را چونان ساربانی برای

عشق را آرام جان، حُریّت است ناقه‌اش را ساربان، حُریّت است

(اقبال، ؟ : //)

از اینجا به بعد، در تشریح نزاع عشق و عقل، پای به صحرای پر بلای کربلا می‌گذارد تا اقبال دو جبهه ی ممتد تاریخی را که همواره در برابر یکدیگر ایستاده‌اند، از ملازمات حیات دانسته است؛ یعنی در زندگی همواره دو قوّت و نیرو به تلاش علیه یکدیگر مشغولند، جبهه حق از قوت شبیری (حسینی ـع ـ) زنده است، اما جبهه ی باطل، در

زنده حق ازقوّت شبیری است باطل، آخر داغ حسرت میری است

(اقبال، ؟ : ؟)

سپس به نیکی، به خاستگاه انحراف در سده ی نخستین هجری، اشاره می‌کند و می‌گوید: از آن هنگام که رشته ی خلافت از قرآن گسیخته شد، در کام حریّت زهر

ریختند و این رکن عمده دین و دیانت متزلزل شد و امام حسین که خود مردی حُرّ بود و ارزش این گوهر دینی را می‌دانست، به پاسداری از این گوهر برخاست:

چون خلافت رشته از قرآن گسیخت   حریّت را زهر اندر کام ریخت

(اقبال، ؟ : ؟)

که در مصراع پایانی، گویا اقتباس دارد از مصراع معروف خواجه معین الدین چشتی که فرمود: «حقا که بنای لا اله است حسین». اقبال نیز به صراحت این دیدگاه را مردود می‌داند که امام حسین به خاطر رسیدن به حکومت، قیام آغاز کرده باشد؛

مدعایش سلطنت بودی اگر   خود نکردی با چنین سامان سفر

(اقبال، ؟ : //)

پیداست که چه شاعرانه به ترجمه السلام علیک یا وارث ابراهیم خلیل الله...» دست یازیده است و باز این سخن تکرار می‌شود که خون حسین(ع)، تفسیر این نکته ظریف بود که مسلمان نباید بنده غیر خدا شود و مبادا که سر در برابر فرعونیان به زیر افکند:

ما سو الله را مسلمان، بنده نیست   پیش فرعونی سرش افکنده نیست

خون او تفسیر این اسرار کرد   ملت خوابیده را بیدار کرد   (همان: ؟)

اقبال بر آن است که حسین(ع) با خون خود، نقش «الا الله» ثبت و حصر یگانگی خداوند پس از نفی خدایگان پوشالی را بر صحرای وجود ما نوشت تا موجب نجات مسلمین از ورطه ی عبودیت غیر خدا شود:

رمز قرآن از حسین آموختیم   ز آتش او شعله‌ها اندوختیم   (همان: ؟)

و در پایان نیز با اشاره به اینکه شکوه و شکوت حکومت‌های به ظاهر اسلامی که مدت‌ها در شام و بغداد و اندلس، تحت لوای اسلام، به جبهه ی باطل خدمت کردند، همه از پا درآمد، ولی ماهیت نهضت حسینی(ع) همچنان استمرار و تازگی خود را حفظ کرده است. آری آنچه هنوز تارِ دل ما را می‌لرزاند، زخمه ی یاد حسین(ع) است که همواره سنگر ایمان را با تکبیر خویش استوار نگاه داشته است:

شوکت شام و فر بغداد رفت   سطوت غرناطه هم از یاد رفت   (همان: ۷۵)

در مثنوی«پس چه باید کرد؟» آنجاکه «حرفی چند با امت عربیه» به میان می‌آورد، یادآوری می‌کند که افتخار و عزتی که اینک اعراب یافته‌اند، همه مرهون دیانتی است که با نعره ی «لا قیصر و لا کسری» آغاز شد و الا اعراب تنها با اتکا به قومیت و نژاد خود، هیچ سخنی برای گفتن نداشتند. ایشان نباید فراموش کنند که علم و حکمت، ریزه‌ای از خوان رسول اکرم است و از دم آن پیامبر امی بود که در میان ریگزارهای صحرای عرب که حاکی از جهالت و خمودی ایشان بود، لاله آزادگی رشد کرد و حریت پرورده شد:

رمــــز الا الله که را آمـــــوختند؟ — این چراغ اول کجا فروختند؟

علم و حکمت، ریزه‌ای از خوان کیست؟ — آیه فاصبحتم اندرشأن کیست؟

(همان: ؟)

نتیجه

اقبال لاهوری، شاعر نام آشنای پارسی‌گو در زمینه‌های متفاوتی اندیشه ورزی کرده است و در نتیجه دارای ابعاد وجودی گوناگونی بوده است. یکی از زمینه‌هایی که اقبال در همه آثار خود – اعم از نثر و نظم – بدان عنایت ویژه‌ای داشته، مسأله ی انسان شناسی و مراحل رشد و تکامل انسان است. او یکی از شرایط اساسی برای رشد انسان را تقویت و احیاء روحیّه ی حریّت و آزادگی می‌داند؛ حریّتی که نخست فردیت انسان را می‌سازد و او را از بندگی و غلام بودن (نسبت به هر وابستگی که از غیر خدا بر او تحمیل شود) رهایی می‌بخشد و سپس به هویّت جمعی و نقش اجتماعی انسان، معنا می‌دهد. اقبال اساساً مفهوم واقعی انسان و امتیاز او نسبت به حیوانات را در همین روحیه آزادگی جستجو می‌کند.

اقبال لاهوری همچنین در «اسرار خودی» با بهره‌گیری از مستندات دینی و الگو پذیری از شیوه‌ی عملی بزرگان دین (بویژه حضرت امام حسین –ع–)، آزادگی را ابتدا، گوهر اصلی صدف دین معرفی می‌کند، در مرحله بعد، قوام مسلمانی را بدان پیوند می‌دهد و در پایان شیرازه و حلاوت ایمان را در بهره‌گیری از مفهوم حریت می‌بیند؛ یعنی به هر اندازه که انسان به ساحت حریت نزدیک شده باشد، به مفهوم

انسان مسلمان و مومن نزدیکتر شده است، در غیر این صورت او تنها پوسته‌ای از دین را با الفاظی که هیچ گونه بار مسوولیتی ایجاد نمی‌کنند، با خود حمل می‌کند.
تاکید اقبال بر مفهوم ذبیح الله که مصداق بارزش را امام حسین(ع) می‌داند، از همین جهت است، زیرا امام از سِر آزادگی حاضر نشد سخن فوعون زمان خویش را بپذیرد و چون وابستگی به هیچ قدرتی جز خدا نداشت و تنها به حبل الله تمسک می‌جست، روحیه حریت به او اجازه داد تا خود و فرزندانش را به میعادگاه ذبح عظیم فراخواند.

منابع

۱- اقبال، محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری**. به اهتمام: احمد سروش. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

۲- ------ (بی تا) **احیای فکر دینی در اسلام**. ترجمه: احمد آرام. تهران: کانون نشر پژوهشهای اسلامی.

۳- بقایی، محمد (۱۳۸۰) **تصوف در تصور اقبال**. شبستری وکسروی. تهران: انشارات فردوس.

۴- -------- (۱۳۷۹) **شرار زندگی** (شرح اسرار خودی اقبال لاهوری). تهران: انتشارات فردوس.

۵- -------- (۱۳۷۹) **اقبال با چهارده روایت**. تهران: انتشارات فردوس.

۶- بلخی رومی، جلال الدین (۱۳۷۶) **مثنوی معنوی**. تصحیح، عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات سروش.

۷- صدر حاج سید جوادی، احمد (۱۳۷۵) **دایره ی المعارف تشیع**. تهران: نشر شهید سعید محبّی.

دکتر سهیلا موسوی سیرجانی
استادیار دانشکده تربیت معلم دانشگاه آزاد اسلامی ـ واحد تهران جنوب

اقبال در مقام رضا

(یقین، اختیار و محبت در منزل رضا)

چکیده

اهل حقیقت بر این باورند که رضا مقام یا حالی از مقامات یا احوالات سلوک می‌باشد. مُحَقِّقان با تکیه بر آیات قرآن کریم که می‌فرماید: «رَضِیَ اللهُ عَنْهُم وَ رَضَواعنه» (مائده / ۱۱۹، توبه / ۱۰۰، مجادله / ۲۳، بیّنه / ۸) رضا را به معنای از بین بردن هر نوع ناپسندی و شیرین شمردن سختی‌های تقدیر ازلی و ترک اختیار و تدبیر دانسته‌اند که آن تنها در سایه‌ی معرفت، یقین و محبت به خداوند بلندمرتبه مُحقَّق می‌گردد، زیرا هر که خدای را معبود داند و آنگاه به احکام و قضای وی راضی نشود در معرفت کامل و راسخ نیست چه رضای عارف در گروی یقین به حسن تدبیر الهی است و از سوی دیگر در طریق محبّت هیچ مرتبه‌ای بهتر از این نیست که بنده به قضا راضی شود، زیرا هر که کسی را دوست دارد همه‌ی بلاهای او و تمامی اوامرش را به جان تحمّل کند. و اینها همه در سایه‌ی معرفتی کامل و راسخ دست‌یافتنی است انعکاس اندیشه‌ی نویسنده و شاعر بزرگ، اقبال لاهوری در مورد این اصطلاح عرفانی و شباهت و تفاوت بار معنایی کلام وی در این باب با متون ناب عرفانی قبل از زمان وی و علل آن از دیگر مواردی است که در این مجموعه بدان پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: رضا، یقین، اختیار، محبت، فرقه‌ها (جنیدیّه، محاسبیه)

مقدمه

غلامم جز رضای تو نجویم جز آن راهی که فرمودی، نپویم
ولیکن گر به این نادان بگویی خری را اسب تازی گو، نگویم
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۶۲۳)

خرقه‌ی زهد و جام می گرچه نه در خور هم‌اند

این همه نقش می‌زنم در طلب رضای تو

(حافظ، ۱۳۷۶: ۵۵۹)

رضا در لغت به معنای خشنود شدن و خرسندی و موافقت آمده است (لغت‌نامه دهخدا: ذیل لغت).

اصل این لفظ و معنی در قرآن مجید است و از مؤمنان به عنوان کسانی که خداوند از آنان راضی است و آنان نیز از خداوند راضی‌اند یاد شده: رَضِیَ الله عَنْهُم و رَضوا عَنْهُ. این عبارت که بخشی از آیه ۲۲ سوره حشر است در چهار آیه‌ی دیگر تکرار شده است. (مائده /۱۱۹، توبه /۱۰۰، مجادله /۲۳، بیّنه /۸). همچنین در این کتاب مقدس مشتقات دیگر رضا از جمله: رضوانٌ من الله (آل عمران /۱۵۲، توبه /۷۲) و رضوان الله (آل عمران / ۱۶۲ و ۱۷۴ ـ حدید /۲۷) آمده است. در قرآن مجید به مفهوم رضا بدون لفظ آن نیز بارها اشاره شده است از جمله «و ما نشاءون الا ان یشاء الله.» (انسان/ ۳۰ـ تکویر /۲۹) (و نمی‌خواهید مگر چیزی را که خدا خواهد).

در قرآن و سنت رضا مترادف و نزدیک به معنی تسلیم، شکر و توکل آمده است. (خرمشاهی ،۱۳۶۶، ج ۲: ۸۵۴) احادیث زیادی نیز در اهمیت رضا وجود دارد از آن جمله:

امت احمد ـ علیه السّلام ـ که روز قیامت ایشان را در عرصات بر منبرها از نور فرستند تا در مقابله‌ی انبیا بایستند. گفتند: یا رسول‌الله عمل ایشان چیست؟ گفت: «در الرّضوان بقضاء الله و قدره. و قال النبی: من لم یرض بالله و بقضائه شغل قلبه و تعب بدنه». (هر کس که به خدا و قضای الهی راضی نباشد قلبش مشغول و جسمش در رنج

و ناراحتی است. (عبادی، ۱۳۶۸: ۹۱).

از آنجا که آیات قرآن نهفته در کلام حضرت علی(ع) است می‌توان گفت که مفهوم رضا، رضوان و راضی همچون قرآن در خطبه‌ها و حکمت‌های آن حضرت نیز آمده است.

«نِعمَ القرین الرضا». (چه همنشین خوبی است راضی بودن و خشنودی). (دشتی، ۱۳۸۱: حکمت ۴) «و مَن رَضِیَ برزقِ اللهِ لَمْ یَحْزَن عَلی ما فاتَهُ». (کسی که به روزی خدا خشنود باشد بر آنچه از دست رود اندوهگین نباشد) (همان، حکمت ۳۴۹)...

از رضا مسلم مثال کوکب است　　در ره هستی تبسم بر لب است
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۱۲۷)

رضا در علم اخلاق نیز اهمیت داشته است. خواجه نصیر طوسی رضا را همراه با تسلیم ذیل فضیلت اخلاق که از انواع دوازدگانه‌ی اخلاق است می‌آورد. او معتقد است که بنده باید در اموری که تعلّق به باری ـ تعالی ـ دارد یا به کسانی که بر ایشان اعتراض نیست تسلیم باشد و رضا دهد و تأکید می‌کند که اگرچه آن امر موافق طبع او نباشد باید با خوش منشی و تازه رویی با آن برخورد نماید (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۶)

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند　　گر اندکی نه به وفق رضاست خرده
(حافظ، ۱۳۷۶: ۷۰۰)

کار مردان است تسلیم و رضا　　بر ضیعیفان راست ناید این قبا
(اقبال لاهوری، ۱۳۸۲: ۵۰۰)

در این مقاله به بررسی اصطلاح رضا به طور جامع در متون عرفانی می‌پردازیم بررسی اختلاف مذاهب این فرقه و آرای عرفا در باب مقام یا حال بودن این واژه عرفانی و بیان اختلاف ایشان در باب مقام و احوالات مقدم و متأخر بر این اصطلاح و همچنین بررسی میزان تأثیر مقام یقین و اختیار و حال محبّت بر این منزل والا از دیگر مواردی است که بدان توجه شده است.

سیر طبیعی این مجموعه بر این اصل قوی استوار است که رضا مقام یا حالی از مقامات و احوالات عرفانی است و هر چند با مقاماتی چون توکل و تسلیم و شکر رابطه‌ی تنگاتنگ دارد، امّا از لحاظ بار معنایی مستقل و جایگاه ویژه و خاص خود را

دارد. انعکاس اندیشه‌ی شاعر و نویسنده بزرگ هندی اقبال لاهوری نیز در باب رضا از لابلای این مجموعه قابل بررسی و دسترسی است.

رضا در آینه عرفان

چون فنا اندر رضای حق شود بنده‌ی مؤمن قضای حق شود (اقبال، ۱۳۸۲: ۵۷۱)

در تصوف و عرفان، رضا یکی از مقامات یا احوالات عرفانی و به معنای خشنودی بنده در رویارویی با قضا و قدر و احکام الهی است و به عبارتی دیگر رضا یعنی آرامش دل در برابر تلخی قضا و شیرین شمردن رنج‌ها و ترک اختیار و تدبیر در سایه‌ی معرفت، یقین و محبّت به حق «آغاز کتاب لوح از رضا ساخت به قضا تا خلق بدانند که اضطراب کردن را روی نیست و رضا نادادن به کرد وی نشان منازعت است و بنده را با خداوند منازعت نرسد.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۹: ۳۱۲)

«رضا مقامی شریف است و خدا آن را در قرآن یاد نموده است که رضای او از بندگان، اکبر و اقدم بر رضای بندگان از او است. پس رضا باب الله اعظم است و بهشت دنیاست، و به وسیله‌ی آن دل بنده در حکم خدای قرار گیرد و سکونت یابد. رضا آخرین پله‌ی تکامل در مقام‌های روحی است و پس از آن احوال اهل دل به میان می‌آید». (سرّاج‌طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

«حقیقت معاملات رضا، پسنده‌کاری بنده باشد به علم خداوند ــ عزّ و جلّ ــ و اعتقاد وی که خداوند ــ تعالی ــ در همه احوال بدو بیناست.» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۲۱)

بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت که در مقام رضا باش و از قضا مگریز
(حافظ ،۱۳۷۶: ۳۶۰)

در رضای حق فنا شو چون سلف گوهر خود را برون آر از صدف
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۵۷۱)

انواع رضا

رضا همچنین انواعی دارد که در متون عرفانی به این تقسیم‌بندی اشاره شده است اقوال عرفا گویای این است که رضا دو گونه می‌باشد:

۱ـ رضای خداوند از بنده

خرقهٔ زهد و جام می گر چه نه در خور | این همه نقش می‌زنم از جهت رضای
من و مقام رضا بعد از این شکر رقیب | که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان
(حافظ، ۱۳۷۶: ۱۲۲)

مصطفی داد از رضای او خبر | نیست در احکام دین چیزی دگر
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۵۸۲)

۲ـ رضای بنده از خداوند

من و مقام رضا بعد از این شکر رقیب | که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان
(حافظ، ۱۳۷۶: ۵۵۹)

راه روان برهنه پا، راه تمام خارزار | تا به مقام خود رسی راحله از رضا
(اقبال، ۱۳۸۲: ۳۵۹)

نکته‌ی قابل توجه این است که باب رضای خداوند از بنده به ساده‌ترین شیوه در متون عرفانی مطرح شده است و تنها شرط آن رضا دادن بنده به قضای الهی دانسته شده است. در صوفی‌نامه در انواع رضا آمده است:

الف. رضای بنده به خدا که نشان آن سه چیز است ۱. رضا به احکام و مقتضیات او ۲. رضا به رسالت محمد ۳. رضا به اوامر و نواهی او

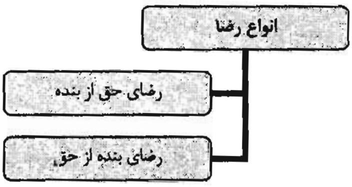
ب. رضای خدا از بنده که به شرط رضا دادن به قضای الهی است (عبادی، ۱۳۶۸: ۸۹) و همچنین بیان این نکته که رضای خداوند در گرو رضای بنده و رضای بنده در گروی رضای خداوند می‌باشد (جهت مزید اطلاع رجوع کنید به (سرّاج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۱۹ و هجویری، ۱۳۵۸: ۲۹۷ و عزّالدّین محمود کاشانی، ۱۳۷۲: ۸۷ و قشیری، ۱۳۸۵: ۲۹۷)

امّا رضای بنده از خداوند در متون عرفانی شرایط و تقسیماتی را داشته است مثلاً در صوفی‌نامه رضای بنده از حقّ با رضا به احکام و مقتضیات حقّ، رضا به رسالت محمّد و رضا به اوامر و نواحی حقّ میسر می‌گردد در حالی که هجویری در کشف‌المحجوب رضای بنده از حق را گردن نهادن به احکام و فرامین وی معنا می‌کند. در ترجمه‌ی منازل‌السایرین خواجه عبدالله انصاری انواع رضا، رضای عامه به معنای

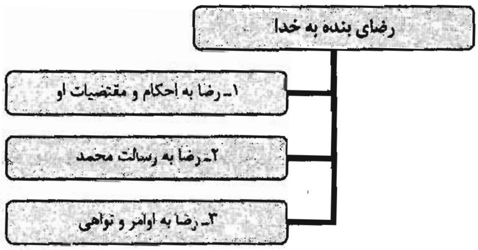
رضا به اینکه خدا پروردگار است، و رضا به خدا و آیات قرآن به معنای رضا به هرچه قضا رفته است، و رضا به رضای خدا یعنی دور کردن سخط، ترک تحکّم و بریدن اختیار و به دور افکندن غیر دانسته شده است و این دقیقاً با تقسیم‌بندی رضا در صد میدان برابری دارد زیرا رضای عامه همانا رضا به مولای خویش، و رضا به خدا و آیات قرآن رضای به دین، و رضا به رضای خدا همانا رضا به قسمت وروزی در کتاب صدمیدان است. در هر حال در جمع‌بندی کلی متون عرفانی رضای بنده سه گونه است: ۱. رضا به دین (که همانا رضا به رسالت محمّد و آیات قرآن است) ۲. رضا به احکام و مقتضیات وی (که همانا رضا به احکام و قضا و بلا است) ۳. رضا به مولا (که همانا رضا به اینکه خدا پروردگار است و نپذیرفتن بندگی هر چه پایین‌تر است)

نگارنده برای روشن‌تر شدن مطلب جداولی را براساس نظرات این بزرگان در باب رضا و انواع آن ترسیم نموده است و دست به مقایسه زده است که ترسیم آن در این مجموعه خالی از فایده نخواهد بود.

جدول شماره ۱ـ انواع رضا (عبادی: ۱۳۶۸ :۸۹)



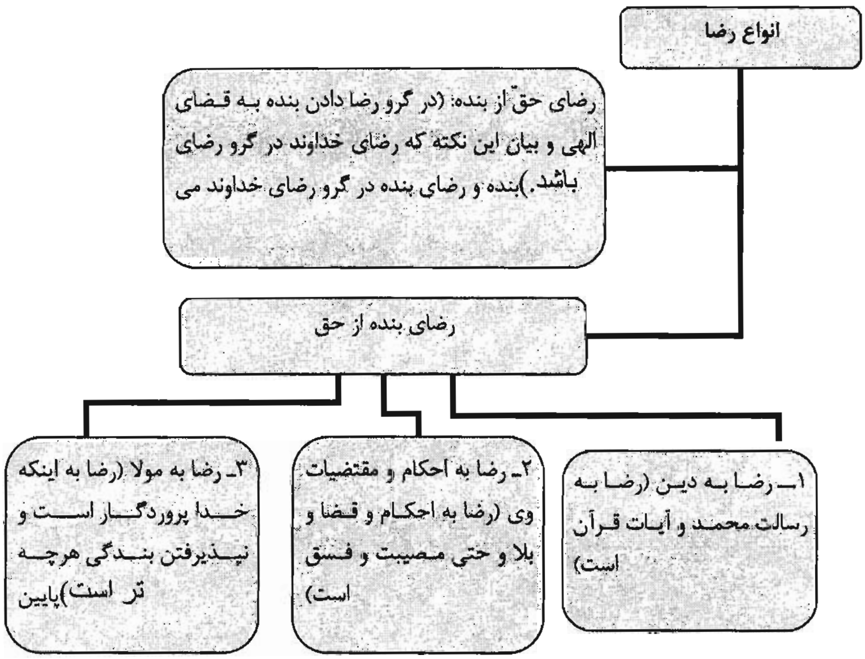
جدول شماره ۲ ـ



جدول شماره ۳- (انصاری ۱۳۷۳: ۱۱۴)



و در جمع‌بندی کلی



جدول شماره ٤ـ طرح کلی از انواع رضا

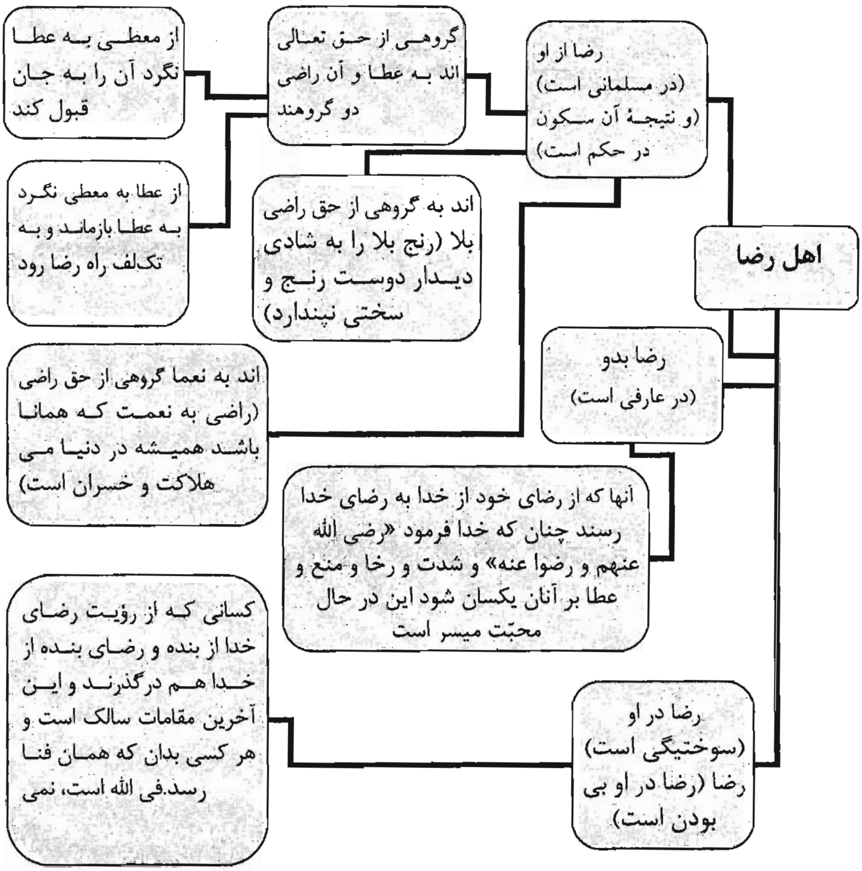
شایان ذکر است که احمد جام سه جایگاه پذیرش برای بنده در مقابله احکام و مقتضیات حق ذکر می‌کند. وی پذیرش قضا و رضای بدان را قبل از واقع شدن خاص سابقان، در هنگام نزول خاص مقتصدان و بعد از واقع شدن مختص ظالمان دانسته است. (احمد جام، ۱۳۴۳: ۱۲۸)

اهل رضا

در متون عرفانی دست اول از جمله اللمع سرّاج طوسی (طوسی، ۱۳۶۹: ۸۷) و کشف المحجوب هجویری و احمد جام ،۱۳۴۳: ۱۲۸) علاوه بر تعریف رضا و تقسیم‌بندی آن بحث دیگری نیز مطرح شده است که آن صحبت از اهل رضا و تقسیم‌بندی آن است.

در تحلیل و تقسیم‌بندی اهل رضا از زبان این بزرگواران باید گفت که اهل رضا یا اهل ظاهرند یا اهل حقیقت. اهل ظاهر در رضا مطلوبشان این است که خدای ـ تعالی ـ از ایشان راضی باشد چه در عطا، چه در بلا، و چه در نعما امّا قدم بزرگ را اهل حقیقت برداشته‌اند که به رضای در او رسیده‌اند و رضای در او همان بی‌رضا بودنست و آن چنان است که ایشان را هیچ حالی از احوال مختلف مانند مرگ و زندگی و بقا و فنا و رنج و راحت و سعادت و شقاوت و مخالفت طبع نباشد، زیرا دانسته‌اند که صدور آنها از خداوند است و تنها حرکت از جانب ایشان است. در نتیجه از رؤیت رضای خدا از بنده و رضای بنده از خدا هم درگذشته‌اند، زیرا کسی که مستغرق و مدهوش عشق شود آگاهی نمی‌یابد و همچنان است که شاعر می‌گوید: «وَ کُلُّ ما يَفْعَلُ المَحْبُوبُ مَحْبُوبٌ». (هر کاری که معشوق انجام دهد، پسندیده است). این آخرین مقامات سالک است و هر کسی بدان نرسد.

فراق و وصل چه باشد رضای دوست که حیف باشد از او غیر او تمنایی
(حافظ، ۱۳۷۶: ۷۱۷)



جدول شماره ۵

(برگرفته از اللمع، کشف‌المحجوب، اوصاف‌الاشراف، احمد جام)

هرچند که گروه‌بندی مؤلفین و محققین صوفیه با هم متفاوت است امّا همه در یک مفهوم کلّی توافق دارند که ابتدای رضا خشنودی به خاطر ایمنی است و در پایان، این گروه آخرند که نه به خاطر ایمنی بلکه با ایمان و معرفت و یقین و محبّت به رضای حقیقی رسیده‌اند.

در رضایش مرضی حق گم شود　　این سخن کی باور مردم شود
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

مقام رضا یا حال رضا

برون کشید ز پیچاک هست و بود مرا　　چه عقده‌ها که مقام رضا گشود مرا
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۱۳)

از مجموعه‌ی تعاریفی که در باب مقام در کتب عرفانی جمع‌آوری شده است می‌توان گفت که مقام راه یا منزل سیر و سلوک است که بنده در عبادت و ریاضت با سعی و تلاش به آن می‌رسد و در آن جایگاه حقّ آن مقام را به جای می‌آورد تا به مقام بالاتر برسد. در تعریف مقام بین اقوال مشایخ و مؤلفین کتب صوفیه اختلافی وجود ندارد. «مقام آن بود که بنده به منازلت متحقق گردد بدو به لونی از طلب و جهد و تکلف و مقام هر کسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت بباید و شرط آن بود کی از این مقام به دیگر نیارد تا حکم این مقام تمام به جای نیارد از بهر آنک هر کرا قناعت نبود توکل وی درست نیاید و هر کرا توکل نبود تسلیم وی درست نیاید» (قشیری، ۱۳۷۴: ۹۱) هجویری در کتاب کشف‌المحجوب در تعریف مقام، از جایگاه دیگری نیز یاد می‌کند و آن تمکین است. بنده با عبادت و ریاضت به هر مقام در سیر و سلوک راه پیدا می‌کند و پس از به جای آوردن حقّ آن مقام به مقام بالاتر می‌رسد. امّا تمکین اقامت مُحَقَّقان را در جایگاه کمال و درجه اعلی خود گویند. براساس این تعریف، مقام خاص مبتدیان و تمکین خاص منتهیان است.

«تمکین عبارت است از اقامت محقَّقان اندر محل کمال و درجت اعلی و دوگونه است: یکی آنکه نسبت آن به شاهد، خود باشد. یکی آنکه اضافت آن به شاهد، حق باشد. اهل مقامات را از مقامات گذر ممکن بود و از تمکین گذر محال؛ از آنچه این درجت مبتدیان است و آن قرارگاه منتهیان؛ از بدایت به نهایت گذر باشد، از نهایت گذشتن روی نباشد از آنچه مقامات منازل راه باشد و تمکین، قرار پیشگاه» (هجویری ، ۱۳۵۸: ۴۸۵_۴۸۷).

من و مقام رضا بعد از این و شکر — که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان
بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت — که در مقام رضا باش و از قضا مگریز
(حافظ، ۱۳۷۶: ۱۲۲، ۳۶۰)

از سوی دیگر از مجموعه‌ی تعاریفی که در باب حال در کتب مختلف عرفانی ذکر شده است می‌توان گفت که: حال واردی غیبی از جانب خدا بر دل بنده بی‌اختیار و سعی وی است بنابراین موجد آن موهبت الهی بی‌مجاهدت بنده است.

«حال معنی باشد که از حقّ به دل پیوندد بی‌آنکه از خود آن را به کسب دفع توان کرد چون بیاید، و یا به تکلّف جذب توان کرد چون برود.» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۲۵)

مشایخ در باب دوام حال دیدگاه مختلف دارند. حارث محاسبی که فرقه‌ی محاسبیه منسوب به اوست بر دوام حال اعتقاد دارد و می‌گوید که چون محبّت و شوق و قبض و بسط همه‌ی جز احوالند، اگر این حال‌ها دوام نداشته باشد؛ پس نه محبّ محبّ است و نه مشتاق مشتاق، زیرا همه چیز زود از بین می‌رود پس این احوالات صفت بنده نمی‌گردد و اسم آن نیز بر بنده جایز نیست. بنابراین وی براساس همین نظر رضا را نیز از احوال می‌داند.

فرقه‌ی جنیدیه اعتقادی خلاف محاسبیه داشتند؛ یعنی بر بقا و دوام حال اعتقاد نداشته‌اند. جنید را اعتقاد بر آن بود که چون احوال همچون برق می‌گذرند و دوام ندارند، اگر باقی بمانند دیگر حال نیستند، بلکه حدیث نفس و آرزوهای نفسانی می‌باشند. شایان ذکر است که هجویری در کتاب کشف‌المحجوب و قشیری در کتاب رساله‌ی قشیریه خود ضمن اشاره به اختلاف دیدگاه دو فرقه و بر این اعتقادند که اگر در ابتدای سلوک رضا حاصل گردد از مقامات و اگر در انتهای سلوک عارض گردد از احوال و مواهب است. هرچند که بزرگانی چون عزالدین محمود کاشانی در باب رضا در کتاب مصباح الهدایه وارد غیبی را انگیزه ورود و شروع هر مقام دانسته‌اند. (جهت مزید اطلاع رجوع کنید به (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۲۵_۲۲۶) و (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۵_۲۹۶)

(عزّالدّین کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۰۰) وجود این اعتقادات در باب مقام یا حال بودن رضا سبب و انگیزه پرداختن ما در این جا به اصطلاح مقام و حال و فرقه محاسبیه و جنیدیه می‌باشد. باید گفت که رضا چه مقام و چه حال باشد در تعاریف و تقسیمات که قبل از این بدان پرداخته‌ایم تفاوتی به‌وجود نمی‌آورد.

جایگاه مقام رضا

کار مردان است تسلیم و رضا   بر ضعیفان راست ناید این قبا

(اقبال، ۱۳۸۲: ۵۰۰)

رضا به عنوان مقامی از دیگر مقامات عرفانی در بیشتر متون عرفانی آمده است. نکته‌ی قابل توجه این است که در اغلب متون رضا نهایت مقامات و بدایت احوالات است و همه‌ی عرفا در این نکته متفق‌القولند که برای رسیدن به مقام رضا سالک باید حتماً مقام توکل را پشت سر گذاشته باشد و بی‌توکل ورود به جایگاه و مقام رضا ممکن نمی‌باشد. تنها در صوفی‌نامه جایگاه رضا قبل از توکل آمده است یعنی بنابر اعمال (مقامات) بندگان به سه درجه تقسیم شده‌اند: مبتدیان، اوساط، منتهیان. عبادی برخلاف اکثر مؤلفین که رضا را مقامی والاتر از توکل و از اعمال منتهیان می‌دانند توکل را از اعمال منتهیان می‌داند.

باید گفت که توکل، واگذاری امور به حق و اعتماد بر وی با قطع اعتماد و امید از غیر حقّ است. اعتماد و امیدی که مبدأ آن حسن ظن به خدا و منتهایش آرامش و اطمینان قلبی است. «توکل گردن نهادن است از بهر رفتن قضاها در احکام، یعنی هر آنگاه که بنده را توکل درست گشته باشد، علامت درستی توکل آن باشد که چون قضا پدید آید در حکمی که حق ـ تعالی ـ بر او براند درو اضطراب پدید نیاید از بهر آنکه توکل تسلیم است و چون چیزی به مالک تسلیم کردی هر تصرف که در ملک خویش آرد ترا بر او اعتراض نرسد.) (مستملی بخاری، ۱۳۴۹: ۳۰۶)

نکته‌ی قابل تأمل در اینکه نباید رضا را در معنای توکل و یا توکل را در معنای رضا

آورد این است که در هر دو مقام (توکل و رضا)، متوکّل و راضی به ایمان و یقین محکم دست می‌یابند. متوکّل با ایمان به فضل، حکمت و عزت خداوند یقین به سابقه قسمت دارد.

امّا راضی با همان ایمان، یقین به حسن تدبیر الهی دارد، در نتیجه هر دو با ایمان و یقین همه‌ی امور خود را به خداوند واگذار می‌کنند، امّا مهمترین تفاوت در این است که متوکّل ممکن است هر نوع قضا و قدر و رنج و بلا را بپذیرد، امّا از آن خشنود نباشد، امّا در رضا اصل مهم عدم کراهت در هر قضا و تقدیری است و راضی آن است که به هر آنچه که از طرف حقّ باشد خشنود است و این مهمترین دلیلی است که مشایخ رضا را خاص منتهیان دانسته و عبور از توکل را برای رسیدن به مقام رضا لازم شمرده‌اند.

زیرا در توکل سالک مصلحت خود را می‌خواهد و خداوند نیز ممکن است چیزهایی را برای او در نظر بگیرد که به میل او نباشد اما می‌پذیرد.

امّا در رضا بنده اراده‌ی خود را در ارادهٔ حقّ فانی کرده است و هر آنچه را او اراده کند بنده با میل و رغبت می‌پسندد شایان ذکر است. در سراسر دیوان اقبال واژه‌ی توکل یافت نشد.

پند حکیم محض صواب است و عین ‌ ‌ ‌ فرخنده آن کسی که به سمع رضا شنید
من و مقام رضا بعد از این و شکر ‌ ‌ ‌ که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان
(حافظ، ۱۳۷۶: ۳۲۹، ۱۲۲)

عدل در قهر و رضا از کف مده ‌ ‌ ‌ قصد در فقر و غنا از کف مده
(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۱۷)

شایان ذکر است که از دو مقام تسلیم و تفویض نیز در کنار توکل نام برده می‌شود.

در سخنان مشایخ و در نظام مفهومی تصوف، رضا با تسلیم و توکل و تفویض ارتباط نزدیکی دارد، تا جایی که بعضی مفهوم رضا و تسلیم را به جای هم به کار می‌برند باید گفت از آنجا که در دو مقام تسلیم و رضا اعتراضی به حکم وجود ندارد مشابه همند، امّا رضا از مقامات منتهیان است که نه تنها اعتراضی ندارند بلکه به هر چه

پیش آید خشنودند در حالی که در تسلیم ممکن است خشنودی حاصل نباشد. بنابراین بنده ابتدا در همه ی امور تسلیم حقّ است تا سپس به رضا برسد.

حافظ زخو برویان بختت جز این قدر گر نیستت رضایی حکم قضا بگردان
(حافظ، ۱۳۷۶: ۷۱۰)

از طرفی تفویض نیز بالاتر از توکل و تسلیم مقدمه‌ای برای مقام رضا است. زیرا تفویض، کار به خدای سپردن است که از مقام منتهیان است. بوعثمان حیری: «تفویض آن بود که علمی ندانی به عالم آن علم بگذاری و تفویض مقدمه رضاست و الرضا باب الله الاعظم» (عطار، ۱۳۸۴: ۴۷۴ یا ۵۴۹)

رضا، ایمان و یقین

محکمی‌ها از یقین محکم است وای من شاخ یقینم بی‌نم است
(اقبال ،۱۳۸۲: ۴۰۴)

عرفا ایمان را در همان معنی لغوی آن یعنی تصدیق معنا کردند و بر آن اصلی و فرعی قائل شده‌اند. اصل آن را تصدیق به دل و فرع آن را مراعات امر دانسته‌اند.

دیده نادیده به اقبال تو ایمان آورد مرحبا ای به چنین لطف خدا ارزانی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱۵)

ایشان بر این اعتقادند که حقیقت ایمان در رضا متواری است، زیرا خروج از رضای نفس و ورود به رضای حقّ جز به ایمان قوی ممکن نیست؛ یعنی تا ایمان قلبی به فضل و حکمت و عزّت و عدل خداوند نباشد ورود به مقام رضا میسر نمی‌گردد.

خوف حقّ عنوان ایمان است و بس خوف غیر از شرک پنهان است و بس
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۱۳۰)

در مصباح‌الهدایه عزالدّین محمود کاشانی ص ۳۹۹ دعایی نقل شده است از پیامبر اکرم که شرط رسیدن به رضا را ایمان و یقین دانسته است.

«اللّهُمَّ انّی أسئَلُکَ ایماناً یُباشِرُ قَلبی وَ یَقیناً صادِقاً حَتّیٰ اَعْلَمَ اَنَّهُ لَنْ یُصیبَنی اِلاّ ما کَتَبْتَ لی وَ الرِّضا بِما قَسَمْتَ لی» (خداوندا از تو ایمانی می‌خواهم که همیشه در دلم

باشد و یقین کاملی می‌جویم تا بدانم که جز آنچه برایم مقدّر ساخته‌ای به من نمی‌رسد و از تو می‌خواهم تا بتوانم به قسمت خویش راضی باشم)

این حدیث ضمن یادآوری همراه بودن ایمان و یقین در مقام رضا یادآور این نکته مهم است که یقین به قسمت غیر از رضا به قسمت است، زیرا رضا به قسمت تنها با یقین به قسمت دست یافتنی نیست بلکه آنکه یقین به قسمت دارد متوکلی است که با یقین به حسن تدبیر الهی می‌تواند به رضا برسد.

زیرا دل مؤمن در ابتدا به واسطه یقین گشاده می‌گردد و بصیرت حسن تدبیر الهی را می‌یابد پس از آن نه تنها وقایع و حوادث را پذیرفته متوکّل می‌گردد بلکه از وقوع آنها خشنود و راضی می‌گردد.

گر از صدق و یقین داری نصیبی　　　قدم بی‌باک نه کس در کمین نیست
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۶۷۹)

از آنجا که در صفحات قبل یادآور شدیم که توکل و رضا دو مقام پیوسته بهم می‌باشند و شرط رسیدن به مقام رضا عبور از مقام توکل می‌باشد باید گفت که هر دو این مقام با یقین در رابطه تنگاتنگ هستند امّا متوکّل یقین به قسمت دارد در حالی که ممکن است از قسمت خود راضی یا ناخشنود باشد امّا راضی با یقین بر حسن تدبیر الهی به شادمانی و خرسندی جاودان می‌رسد.

شب خود روشن از نور یقین کن　　　ید بیضا برون از آستین کن
(همان: ۳۹۳)

رضا، اختیار و محبّت

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند　　　گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر
(حافظ، ۱۳۷۶: ۳۴۶)

ترک اختیار و قبول قضا و قدر در تعریف و توضیح رضا توسط همه‌ی مؤلفین صوفیه و مشایخ به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بیان شده است. بنابراین کراهت از مباحثی است که در این قسمت باید بدان پرداخت. کراهت ناپسندی است و اصل مقام

رضا در رفع کراهت است. رضا زمانی به وجود می‌آید که کراهت از بین برود به عبارتی کراهت ضد رضاست. زیرا منشأ کراهت شک است در حالی که نقطه‌ی مقابل شک یقین است که راهبر به سوی مقام رضا می‌باشد. بنابراین رضا زمانی به وجود می‌آید که کراهت از بین برود یعنی بنده شکی که راهبر به ناپسندی است را ترک گوید.

گر تو آن جور پسندی که به سنگم / از من آن جرم نیاید که خلاف آغازم
مستور و مست هر دو چو از یک / ما دل به عشوهٔ که دهیم اختیار چیست
(حافظ، ۱۳۷۹: ۴۵)

همه ساز ناتمامم، همه درد آرزویم / به گمان دهم یقین را که شهید
(اقبال، ۱۳۸۲: ۲۱۶)

تعبیر این کلام آن است که ناخشنودی از قضا و قدر زمانی وجود دارد که بنده از خود اختیار می‌بیند. اختیار یعنی حق انتخاب و حق انتخاب یعنی پذیرش وجود نامقبول در مقابل مقبول. بنابراین بنده با رفع کراهت و ناپسندی وجود هر نامقبولی را در نظام آفرینش رد می‌کند و آفرینش را سراپا نظام احسن می‌بیند که نتیجه‌ی آن ترک حق انتخاب و اختیار است و اینها همه در سایه رضا حاصل شدنی است.

گروهی از عرفا برای توکل درجاتی تعیین کرده‌اند و ترک اختیار را برای متوکل در مرتبهٔ آخر برمی‌شمارند. امّا در رضا ترک اختیار بدون هیچ شرطی برابر با رضاست، زیرا رضا نتیجهٔ محبّت است و محبت و رفع کراهت، اختیاری در این مقام باقی نمی‌گذارد. باید گفت حال محبّت نیز لازم مقام رضا است زیرا زمانی که فاعل محبوب باشد تمامی افعال وی در جایگاه رضا قرار می‌گیرد و در طریق محبّت هیچ مرتبه بهتر از این نیست که بنده به قضا راضی شود. زیرا هر که کسی را دوست دارد همه بلاهای او و اصناف اوامر او را به جان تحمّل کند.

کمال سرّ محبّت ببین نه نقص گناه / که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱۰۷)

مس خامی که دارم از محبّت کیمیا / که فردا چون رسم پیش تو ازمن ارمغان
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۲۴)

نتیجه

محبّت از جوانمردی به جایی می‌رسد روزی

که افتد از نگاهش کار و بار دلربایی‌ها

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۶۴)

اقبال یکی از نامورترین و سرشناس‌ترین شاعران پارسی‌گوی غیرایرانی در ایران است که نظیر شاعر بزرگی همانند بیدل دهلوی پذیرش ویژه‌ای در ایران یافته است.

از کل دوازده هزار بیت شعری که توسط اقبال سروده شده است هفتصد بیت آن فارسی است. اقبال همچون هر مسلمانی با تکیه بر آیات قرآن کریم مقام رضا را اساس کار خویش قرار داده است و در تعریف رضا نگرشی همچون عرفا داشته و با دیدی باریک و عمیق بدان نگریسته و اشعارش به بهترین شکلی گویای این مطالب می‌باشد

برون کشید ز پیچاک هست و بود مرا　　چه عقده‌ها که مقام رضا گشود مرا

در رضای حق فنا شو چون سلف　　گوهر خود را برون آر از صدف

(همان: ۳۱۳، ۵۲۱)

هر چند علامه اقبال را یکی از فلاسفه بزرگ اسلامی می‌دانند، اما وی به مقام رضا با دیدی فلسفی نمی‌نگرد و دیدگاه خود را در باب رضا منزه از فلسفه می‌داند، زیرا فیلسوف را مزدوری می‌شمارد که نمی‌تواند درس رضا را به سبب عقل دو بین خود دریابد.

عقل دو رو آفرید فلسفه خودپرست　　درس رضا می‌دهی بنده مزدور را

(همان: ۲۸۹)

در دیوان علامه ۲۲ بار واژه رضا تکرار شده و در تمامی این اشعار مقامات دخیل در این منزل از دیدگاه عرفا همچون ایمان، یقین، اختیار و محبّت از چشم نیفتاده است هرچند که در سراسر دیوان علامه نامی از توکل نیامده است امّا مقام تسلیم به فراموشی سپرده نشده است وی همچون خواجه نصیرطوسی تسلیم را همراه و مترادف با رضا دانسته که در سراسر اشعارش بسیار این موج همراهی نمود دارد. گویا وی تسلیم را جایگزین توکل کرده است و برخلاف اکثر عرفا که توکل را مقامی از مقامات برای

رسیدن به رضا دانسته‌اند وی با جایگزین کردن تسلیم به جای توکل آن را برابر و هم سنگ رضا دانسته است که شاید بتوان گفت نظر وی نگرشی جدید در باب رضا نسبت به عرفای پیش از وی است و همین دیدگاه وی را به نظر خواجه نصیرطوسی در باب رضا نزدیک می‌کند.

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست | موت نیرنج و طلسم کیمیاست
دگر آیین تسلیم و رضا گیر | طریق صدق و اخلاص و وفا گیر
حکمش از عدل است و تسلیم و رضاست | بیخ او اندر ضمیر مصطفاست

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۵۴۶، ۶۵۴، ۵۸۱)

وی سیر در مقام فقر را نیز برای رسیدن به مقام رضا لازم شمرده است.

چهره‌ی فرامرزی اقبال همواره کوشیده است که مردم را آگاه کرده و از بند استعمار برهاند. از این رو وی با عنایت به ویژگی‌های سیاسی آن زمان و اندیشه‌های اسلامی نگاهی ژرف به عرفان داشته و با عمق و دید یک عارف سیاستمدار در این مقوله در جایگاه یک فرد مسلمان راضی گام برداشته است.

غلامم جز رضای تو نجویم | جز آن راهی که فرمودی، نپویم
ولیکن گر به این نادان بگویی | خری را اسب تازی گو، نگویم

(همان: ۶۲۳)

منابع

۱- اقبال لاهوری(۱۳۸۲) **کلیات اقبال لاهوری**، به کوشش اکبر بهواروند، تهران: زوّار.

۲- الهی قمشه‌ای، م(۱۳۶۹) **قرآن مجید**، چاپ وزارت ارشاد

۳- العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر(۱۳۶۸) **صوفی‌نامه**، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: مهارت

۴- جام (ژنده پیل)، احمد(۱۳۴۳) **حدیقه‌الحقیقه**. به اهتمام محمدعلی موحد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

۵- حافظ شیرازی(۱۳۷۶) **دیوان**. به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، چ ۲۰، تهران:

صفی‌علیشاه

۶- خرمشاهی، بهاءالدین(۱۳۶۶) **حافظ نامه**، ج ، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۷- خواجه عبدالله انصاری(۱۳۷) **صد میدان**. به اهتمام قاسم انصاری. چ ۵. تهران: طهوری

۸- دشتی، محمد(۱۳۸۱) **ترجمه نهج‌البلاغه**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی و تحقیقاتی امیرالمؤمنین

۹- دهخدا، علی‌اکبر(۱۳۷۷) **لغت‌نامه**. چ ۲. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

۱۰- سرّاج طوسی، ابونصر(۱۳۸۲) **اللمع فی التصوف**، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر

۱۱- طوسی، نصیرالدین محمّدبن محمد(۱۳۵۶) **اخلاق ناصری**، به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۱، تهران: زر

۱۲- ------ (۱۳۶۹) **اوصاف‌الاشراف**. تصحیح و تحقیق مهدی شمس‌الدین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۳- عطار نیشابوری(۱۳۸۴) **تذکره‌الاولیا**. با استفاده از نسخهٔ نیکلسون. تهران: انتشارات علم

۱۴- قشیری، عبدالکریم بن هوازن(۱۳۸۵) **رساله ی قشیریه**. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چ ۹. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۱۵- کاشانی. عزّالدّین محمود(۱۳۷۲) **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**. به تصحیح جلال‌الدّین همایی. چ ۴. تهران: هما

۱۶- کلابادی، ابوبکر البخاری(۱۳۴۹) **شرح التعرف لمذهب التّصوف**. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. مترجم جواجه امام ابوابراهیم اسماعیل بن محمّد

مستملی بخاری. ربع. تهران: اساطیر

۱۷- **هجویری**، ابوالحسن علی‌بن عثمان(۱۳۵۸) **کشف‌المحجوب**، به تصحیح و. ژوکوفسکی، **با** مقدمهٔ قاسم انصاری، تهران: طهوری

طاهره مهاجرشیخی
مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان

بررسی برخی هماهنگی های اندیشه ی حافظ و اقبال

چکیده

فرهنگ وزبان فارسی دردوران های مختلف قلمروهای جغرافیای بسیارداشته است یکی از مهمترین قلمروهای رشد ادب فارسی، شبه قاره ی هند بوده است .وهمبستگی دیرینه ی فر هنگ وزبان این دوقلمرو، امری بدیهی است. درعصرمعاصریکی از شاعران برجسته سرزمین هند اقبال لاهوری است. اوفیلسوفی شاعر است که به ادب ایران وشاعران برجسته اش همچون مولانا ،سعدی وحافظ علاقه منداست و بسیاری اشعارش را به پیروی از مولاناسروده و ازاندیشه اوبهره گرفته است وبسیاری از اشعار اواندیشه وحال وهوای غزلیات حافظ را به یاد می آورد .

چون هردو شاعر، اقبال وحافظ، در جامعه ی خود از نابرابری ها وفساد اخلاقی وغفلت انسان ها دل آزرده اند.وهر دو گرایش های عرفانی دارند،.مشابهت هایی ازنظر اندیشه و زبان درشعراین دو شاعر_ که با فاصله ی زمان تقریبی هفتصد سال ،درگستره های جغرافیایی متفاوت زیسته اند _.وجوددارد._ در این مقاله ،نویسنده در صدداست مشابهت های اندیشه وزبان این دو شاعر را به اختصار نشان دهد.

واژگان کلیدی: تأثیر شعر، مشابهت، زبان ، اندیشه ، مضمون ومعنا، عشق ، انسان.

مقدمه

همانطور که شعر انواع مختلف داردشاعران نیز باهم متفاوتند.گروهی غزل می سرایند؛ برخی اشعار میهنی می گویند؛ برخی از شاعران عارفند وبرخی میگسار؛امابه یقین می

توان گفت که اقبال شاعری است فیلسوف، انسانگرا که جوهره ی شعری اوفلسفه است ودرپی اصلاح وروشنگری است .قصداو از سرودن شعربیان زیبایی نیست وبه معانی دلپذیر نپرداخته است ."اوبه افکار ومفاهیم وتجاربی که سکه ی رایج جهان شده اند زیبایی می بخشد.کارش بیان اندیشه های موجودومعروف به صورتی دلپذیراست"(عبدالحکیم، ١٣٧٠: ١٥١).

اقبال لاهوری یکی از شخصیت های بزرگ شبه قاره ی هنددر دوره ی معاصر است . نابسامانی ها و کشمکش های سیاسی به منظور سلطه جویی وکسب قدرت در شرایط تاریخی وزیر و بم های حیات اجتماعی ازمهمترین عواملی است که برانسان به طور کلی وبویژه بر انسان متفکر تاثیر بسیار می گذارد..اقبال نیز همچون حافظ ازشرایط ناگوار اجتماعی ودسیسه های مختلف سیاستمداران آزرده است؛ امادربرابر اینها سکوت نمی کند.او فیلسوفی انسانگراست وبرای اصلاح جامعه ی خویش وهمه ی مسلمین حربه شعر را به کار می گیرد.

اقبال فیلسوفی شاعر و عارف است و حافظ شاعری عارف و عاشق.حافظ بزرگترین غزلسرای عرفانی و از نوابغ بزرگوار عالم است و به یمن زبان غیبی لطیف ترین اندیشه های انسانی و عرفانی و عاشقانه را به هم آمیخته است. و اقبال نیز اقبالی تمام به شاعران و ادب ایران زمین بویژه مولانا ،حافظ و سعدی از خود نشان داده است. و از چشمه‌ی، خورشید درخشان غزل های حافظ خواه و نا خواه در زبان و اندیشه بهره گرفته است. به طوری که در برخی موارد حین خواندن اشعار اقبال، اندیشه و زبان حافظ تداعی می شود.

حافظ از بزرگترین غزلسرایان ایران است که در جهان نیز مقام شامخی دارد.غزلیات او برگرفته از مضامین و الفاظ و تفاسیر قرآن است در اوج طراوت و لطافت،.ظرافت گرایی در شعر او مقامی عالی دارد. در زیبایی لطف سخن حافظ جای هیچ مجادله نیست.عالمی گرانقدر می گوید :"مولوی گوهر پاشی می کند وحافظ

گوهر تراشی"(خرمشاهی،۱۳۸۶ :۱۸۱)اما در شعر اقبال، آن طراوت وزیبایی وظرافت خاص حافظ رانمی بینیم .

"ازویژگی های شعر حافظ یکی آنست که بی پرده سخن می گوید ، عقیده های خود را در باب هرچیز یا هرشخص به صراحت بیان می دارد و از ریا و زرق و شید که شرک خفی است بیزار است."(حافظ،۱۳۶۶ :۲۸)ودر این مورد هردو شاعر به هم نزدیکند. همانطور که حافظ با کلامی رندانه و به طنز، با ریاکاری می ستیزد اقبال نیز از ریا و تزویر شیخ و مفتی و محتسب هایی که دانش اندوخته اند و نه دانش آموخته، آزرده خاطر است و همچون شاعر عارف ما حافظ به دغدغه های انسانی پرداخته است و متأثر از شرایط تاریخی و

اجتماعی و سیاسی زمان خویش است. اقبال به عنوان روشنفکری آزاده و عارفی شاعر که درس فلسفه خوانده است فلسفه‌ی زندگی و رمز حیات را شناسانده است وحافظ نیز همینطور.

تحولی که درزمان تحصیل اقبال در اروپا برای او پیش آمدآشنایی ومطالعه در زبان وادبیات فارسی بودکه بعدها زبان فارسی رابرای بیان افکار خود برگزیدودیگر اینکه دراروپا، اقبال از یک شاعر وطنی به شاعر ملی و اسلامی و جهانی تغییر یافت"(رادفر ،۱۳۶۹ :۱۱).

اما اقبال با الهام گرفتن از اشعار و اندیشه های دیگران برای اصلاح جامعه و محیط زبان به انتقاد می گشاید.در این راه ، گاه تقلید محض می کند و گاه گوهر شعر دیگران را می تراشد.رد پای زبان حافظ را می توان در جای جای ابیات اقبال یافت ، این همبستگی گاه در لفظ و گاه در معنا و گاه در وزن و قافیه و ردیف است.

آنچه که افکار این دو را به هم نزدیک می سازد تشابه اوضاع نامساعد و دسیسه سازی های سیاسی و اجتماعی دوران آنهاست.حافظ ترجمان اوضاع اجتماعی و سیاسی و نهاد انسان است. اقبال نیز در دوران خود نه به صورت فیلسوف بلکه رندانه

معایب زمانه را می نمایاند.ودرصددانسان سازی است."حافظ هم حکیمی رند است نه فیلسوفی خشک"(یوسفی،۱۳۸۳ :۲۶۱).

"اقبال ازنظر فکری دنباله روی تمام عیار مولوی ،نیچه ......نبوده است؛ در بافتن پرده ی منقوش اندیشه اش در رشته های رنگین یاچندطرح ازاین یا آن تفکربه عاریت گرفته ،ولی پرده به انجام رسیده کار تقلیدی نبوده است. اودربنای عمارت اندیشه اش از افکاردیگراندیشمندان صرفا به عنوان مصالح سودجسته است"(عبدالحکیم،۱۳۷۰: ۱۵۳).

واضح است که وی مانند گروهی از شاعران به تقلید محض دست نزده است، بلکه از اندیشه های روحانی شاعرانی چون مولانا وحافظ به وجد می آمده است و اندیشه های تازه ای نیز ابراز نکرده است.

گفته می شوداقبال ، افکار خوشباشی حافظ را که به طریق قلندرانه بیان شده ، نمی پسندیده است ؛ بهره گیری های اقبال از اندیشه ،زبان ،شیوه ی گفتار واستقبال او ازغزل های حافظ ،خلاف این امر رانشان می دهد."اقبال پس از آنکه نیچه وار از افلاطون انتقادمی کند متوجه ادبیات اسلامی می شودوتمایلش را به ادب فارسی ابراز می دارد.شور وشوقی که برای اصلاح وتهذیب ادبیات داشت سبب شد تا به حافظ حمله کند و این های و هوی ستایشگران خواجه راکه مخالف نظر اقبال بودند به شدیدترین وجهی برانگیزد". (عبدالحکیم،۱۳۷۰: ۱۲۸)

بیان قلندرانه‌ی اقبال را در این ابیات به خوبی می توان دید:

در محاوره بین خدا و انسان:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفـــال آفـــریدی ایـــاغ آفریدم
بیابان و کهـــسار و راغ آفریـــدی — خیـــابان و گلزار و بـــاغ آفـــریدم
من آنم کـه از سنـــگ آیینه ســـازم — من آنم که از زهـــر نـــوشینه سازم

(اقبال، ۱۳۶۲: ؟)

اقبال:

می دیرینه و معشوق جوان چیزی نیست   پیش صاحب نظران حور و جنان چیزی نیست
(اقبال،۱۳۶۲: ؟)

حافظ:

حاصل کارگه کون و مکان این هم نیست   باده پیش آر که اسباب جهان این هم نیـــست
(حافظ،۱۳۶۶: ۱۰۴)

اقبال:

راه ده در کعبه ای پیر حـــرم اقبـــال را   هـــر زمان در آستین دارد خداوندی دگر
(اقبال، ۱۳۶۲: ؟)

حافظ:

زاهد و عجب و نماز من و مستی و نیاز   تا ترا خود ز میان با که عنایـــت باشـــد
(حافظ ،۱۳۶۶: ۲۱۴)

تاثیر شعر حافظ در اشعار اقبال به صورت های مختلفی است. در اندیشه ،سبک بیان وبه کار گیری واژه ها و اصطلاحاتی که خاص حافظ است. موضوعاتی چون عشق و ریا و زاهد خود بین، اسطوره های ایرانی وسخنان قلندری در شعر اقبال نمود یافته است.

اقبال بااینکه خود فلسفه خوانده است ، علم فلسفه را از گشودن معمای حیات عاجز می داند و عشق را در این راه کارساز."شعر اقبال نیز علی رغم جوهره‌ی فلسفی و حکمی، در اساس صبغه‌ی ایده آل و آرمانی و عرفانی دارد . مطالب حکیمانه و فلسفه های معاصر در کاتالیزور ذهن اقبال رنگ و بویی عرفانی می گیرد و شرقی می شود"(محبتی ،۱۳۷۹: ۱۷۳). اما در اشعار حافظ همه چیز اشیا و طبیعت در خدمت انسان به معنای عام قرار می گیرد.گستره‌ی شعر حافظ به محدودیت های جغرافیایی تن نمی دهد.انسان کامل اقبال ،انسانی است با عشق که با تحرک و پویایی به خود شناسی و معرفت دست یافته است:هر آن کسی را که محروم از لذت عشق است ماتمزده می داند و کارش را بی اساس .

از محبت جذبه ها گردد بلند ارج می گـیرد ازو نا ارجـمند
بی محبـت زندگی ماتم همه کار و بارش زشت و نا محکم همه

(اقبال،۱۳۶۲ :۱۲)

از نظر اقبال نخستین ویژگی انسان کامل آن است که خویش را می شناسد و با شناخت خویش خود را باز می آفریند.

مرد حق باز آفریند خویش را جز به نور حـق نبیند خویش را
اگرآگاهی از کیف وکم خویش یمی تعمیر کـن ازشبنم خویش
دلادریـوزه ی مهـتاب تاکی شب خودرا برافروز از دم خویش

(همان: ۴۶۵)

ایده آل هردوشاعر آدم سازی است عشق وشور ومستی پیغام زندگی است همه جا خانه ی یاراست چه مسجد چه کنشت:

شادم که مزار من درکـوی حرم بستند راهی زمژه کاوم ازکـعبه به بتـخانه

(همان: ۲۵۰)

فرقی ننهد عاشـق درکعـبه و بتـخانه این خلوت جانانه آن خـلوت جانانه

چه حرم چه دیر هرجا سخنی از آشنایی مگراین که کس زراز من وتو خبر ندارد

(همان: ۶۰)

دردیر نیـاز من درکـعبه نماز من زنار به دوشم من تسـبیح به دستم من

(همان: ۲۴۶)

. اقبال، علم و فلسفه را از گشودن معمای حیات قاصر و عاجز می داند و عشق ،همچون خرد در مرکز فلسفه‌ی اقبال جای دارد؛ هرآن کسی را که محروم از لذت عشق است ماتمزده می داند و کارش را بی اساس .همانطور که حافظ می گوید:

بشـوی اوراق اگر هـمدرس مایی که عـلم عـشق دردفـتر نباشد

(حافظ،۱۳۶۶ :۲۱۹)

اقبال:

عقل است چراغ تو در راه گذاری نه　　عشق است اياغ توبابنده ی محرم زن
(اقبال،۱۳۶۲: ۶۵)

به پیچ وتاب خردگرچه لذت دگراست　　یقین ساده دلان به زنکته های دقیق
(همان: ۷۷)

فلسفی را با سیاستدا ن به یک میزان مسنج　　چشم آن خورشید کوری دیده ی این بی نمی
(همان: ۲۶۰)

اقبال نیزهمچون حافظ،قلندرانه به ستیز با ریا برمی خیزدازوخرقه های ریایی ودانش مکتب ها بیزاراست؛ در کلام اقبال هم صوفی وزاهد خودبین به جرم ریا وتزویر مطرود هر انسان حقیقت جوست .وگاه همان لفظ حافظ را به کار می گیرد: خرقه ریا، سبوچه ی دیر آستین خرقه ، مفتی و محتسب.

به زیر خرقه ی پیـران سبوچه ها خالیست　　فغان که کس نشناسد می جوانه کجاست
(اقبال ،۱۳۶۲ :۶۶)

شیـخ ما ازبـــرهمن کـافرتــــراسـت　　زانکه اوراســـومنات اندر ســـراســـت
(همان: ۱۹۰)

حافظ :

درآستیـــــن مرقع پیاله پنهـــان کـــن　　که همچو چشم صراحی محتسب تیزاست
(حافظ ،۱۳۶۶ :۶۰)

_ *هدف هردوروشنگری وآدم سازی است ؛ عشق لازمه ی حیات است ، آدم بی عشق زنده نیست .*

بمیری گربه تـــن جــــانی نـــداری　　وگرجانی به تن داری نمیری
(اقبال،۱۳۶۲:۲۰۰)

عشق مرغ ومور وآدم را بـــس اسـت　　عشق تنها هردو عالم را بـــس اســــت
(همان: ۲۳)

حافظ :

همه کس طالب یارند چه هشیار وچه مست

همه جا خانه ی عشقست جه مسجد چه کنشت

(حافظ ،۱۳۶۶: ۱۱۲)

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق

ثبت است بر جریده ی عالم دوام ما

(همان: ۱۷)

هرآن کسی که دراین حلقه نیست زنده به عشق

براونمرده به فتوای من نماز کنید (همان:۳۳۰)

دربیان قدرت واستغنای عشق وسلطه ی عاشق :

عاشق آن است که تعمیر کندعالم خویش

درنسازد به جهانی که کرانی دارد

(اقبال،۱۳۶۲: ۷۰)

همانندی های واژه ومضمون :

اقبال بسیاری از مضامین والفاظ غزل مشهور حافظ رادرابیات زیر به کار گرفته است :

اقبال :

اقبال قبا پوشد درکارجهان کوشد دریاب که **درویشی بادلق وکلاهی نیست**

(اقبال ،۱۳۶۲: ۷۵)

حافظ :

نه هرکه کله کج نهاد وتند نشست کلاه داری وآیین سروری داند

(حافظ ،۱۳۶۶: ۲۳۸)

اقبال:

بیابه مجلس اقبال ویک دوساغرکش **اگرچه سرنتراشدقلندری داند**

(اقبال ،۱۳۶۲: ۲۵۳)

حافظ :

هزارنکته ی باریک تر زمو اینجـاست **نه هرکـه سر بتـراشدقلندری داند**
(حافظ ،۱۳۶۶: ۲۳۸)

مصرع دوم بیت زیر جز دو واژه از حافظ گرفته شده است :

اقبال :

اگرسخن همه شوریده گفته ام چه عجب **که هرکه گفت زگیسوی اوپریشان گفت**
(اقبال ، ۱۳۶۲ : ۶۴)

حافظ :

نشان یار سفر کرد ه از که پرسم باز **که هر چه گفت برید صـبا پریشان گفت**
(حافظ ،۱۳۶۶: ۱۲۲)

اقبال :

غلام زنده دلانم که عاشق سره اند نه خانقاه نشینان که دل به کس ندهند
(اقبال ، ۱۳۶۲ : ۶۴)

حافظ :

غلام همت دردی کشان یـکرنگـم نه آن گروه که ازرق لبـاس و دل سیهند
(حافظ ، ۱۳۶۶ :۲۷۳)

غلام همـت آنم که زیرچـرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیـرد آزاد است
(همان :۵۴)

غلام آن رنـد عـافیت سـوزم که در گدا صفـتی کیـمیا گری دانـد
(همان: ۲۳۸)

اقبال:

شب تاریک و راه پیچ پیچ و بی یقین راهی دلیل کاروان را مشکل اندر مشکل افتاده است
(اقبال، ۱۳۶۲: ۷۴)

حافظ:

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل کجا دانند حال ما سبکباران ساحل ها
(حافظ،۱۳۶۶ : ۱)

اقبال:

خیز و به خاک تشنه ای باده ی زندگی فشان آتش خود بلند کن آتش ما فرو نشان
(اقبال،۱۳۶۲ :۴۹)

حافظ:

خیـــز و در کاسه ی زر آب طربناک انداز پیشتر زانکه شود کاسه سر خاک انداز
(حافظ،۱۳۶۶ :۳۵۷)

اقبال، مضمون ولفظ شراب افشاندن بر خاک را عینا"از حافظ گرفته است :

اقبال :

فشان یک جرعه برخاک چمن ازباده ی لعلی که ازبیم خزان بیگانه رویدنرگس ولاله
(اقبال ،۱۲۶۲: ۸۳)

حافظ :

اگرشراب خوری جرعه ای فشان بر خاک ازآن نصیب که نفعی رسد به غیر چه باک
(حافظ،۱۳۶۶: ۴۰۵)

اصطلاح "**راه نشین** "

اقبال :

نه ازخرابه ی ما کس خراج می خواهـد فقیر **راه نشینیم** وشهریار خودیـــم
(اقبال،۱۳۶۲ :۲۵۳)

فقررانیزجهانـــبان وجهـــانگیرکنـــــند که بااین **راه نشین** تیغ نگاهی بخشـــد
(همان: ۲۵۲)

نه شیخ شهر نه شاعر نه خرقه پوشی اقبال **فقیرراه نشین** است ودل غـــنی دارد
(همان: ۲۴۹)

حافظ :

ساکنان حرم ستر وعفاف ملکوت		بامن **راه نشین** باده ی مستانه زدند

(حافظ ،۱۳۶۶: ۲۴۷)

بامن **راه نشین** خیزوسوی میکده آ		تادرآن حلقه ببینی که چه صاحب جاهم

(همان: ۴۹۱)

اقبال نیز بر وزن غزل مشهور حافظ ومضمون وواژه های آن سروده است:

گهی صدلشکرانگیزی که خون دوستا ن ریزی گـهی درانجمن باشیشه وپیمانه می آیی

(اقبال،۱۳۶۲: ۲۵۳)

حافظ :

اگرغم لشکر انگیزدکه خون عاشقان ریزد		من وساقی به هم تازیم وبنیادش براندازیم

(حافظ ،۱۳۶۶: ۵۱۰)

استفاده از اسطوره های ایرانی مثل جم ،کیقبادبرای مضون مشابه باغزل حافظ :

اقبال:

چون پرکاه که دررهگذر بـاد افـتد		رفت اسـکندر و دارا وقباد و خـسرو

(اقبال ،۱۳۶۲: ۸۲)

شراب میکده‌ی من نه **یادگار جم** است		فشرده ی جگر من به شیشه ی عجم است

(اقبال۱۳۶۲: ۶۷)

حافظ :

جایی که تخت وسلطنت جم می رود به باد		گرغم خوریم خوش نبود به که می خوریم

(حافظ،۱۳۶۶: ۵۰۶)

اصطلاح **"باده به اندازه نوشیدن "**:

اقبال :

من نگویم که فروبندلب ازنکته ی شوق		ادب ازدست مده **باده به اندازه بنوش**

(اقبال،۱۳۶۲: ۲۲۴)

حافظ:

زاهدارباده به اندازه خوردنوشش باد ورنه اندیشه ی این کارفراموشش باد

(حافظ،۱۳۶۶ :۱۴۲)

پیاله گرفتن:

اقبال :

پیاله گیرکه می راحلال می گویند حدیث اگرچه غریب است راویان ثقه اند

(اقبال،۱۳۶۲: ۶۴)

حافظ:

جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است **پیاله گیرکه** عمرعزیزبی بدل است

(حافظ،۱۳۶۶ :۶۴)

"جام جم ":

اقبال:

باتوانایی صداقت توام است **گرخودآگاهی همین جام جم است**

(اقبال،۱۳۶۲: ۱۱۰)

حافظ:

دلی که غیب نمایست وجام جم دارد زخاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

(حافظ،۱۳۶۶: ۱۶۰)

"محتسب":

درین میخانه هر مینا زبیم محتسب لرزد مگریک شیشه ی عاشق که ازوی لرزه برسنگ است

(اقبال،۱۳۶۲ :۸۱)

ودرابیات بسیاری از حافظ لفظ محتسب بابار منفی، فراوان به کار رفته است از جمله :

باده با مجتسب شهر ننوشی زنهار بخورد باده ات وسنگ به جام اندازد

(حافظ،۱۳۶۶ :۱۵۰)

اقبال :

عشق را **باده ی مرد افکن و پرزور** بده   لای این باده به پیمانه ی ادراک انداز

(اقبال ،۱۳۶۲: ۵۲)

حافظ:

شراب تلخ می خواهم که مرد افکن بود زورش   که تا یک دم بر آسایم ز دنیا و شر و شورش

(حافظ،۱۳۶۶ :۳۷۶)

استقبال ازوزن وقافیه وردیف :

ردیف غزل حافظ را عیناً به کار برده است ودر وزن تنها یک رکن فاعلاتن را کم کرده است. اقبال :

من که بهر دیگران سوزم چوشـــــمع   بـــزم خـــودراگـــریه آموزم چوشمع

اشک خودرابرخویش می ریزم چوشمع   باشـــب یلـــدا در آویزد چو شـــمع

(اقبال،۱۳۶۲: ۱۳۶)

حافظ:

دروفای عشق تو مشهورخوبانم چوشمع   شب نشین کوی سربازان ورندانم چوشمع

(حافظ،۱۳۶۶: ۳۹۱)

دربیت زیر وزن غزل حافظ اما یک رکن کمتر استقبال شده ویک مصرع تضمین شده است:

اقبال:

چیست یاران بعدازاین تدبیرما   رخ ســـوی میخـــانه داردپیـــرما

(اقبال،۱۳۶۲: ۱۲۰)

حافظ:

مامریدان روی سوی قبله چون آریم چون   روی ســـوی خـــانه ی خمـــارداردپیرما

دوش ازمسجدسوی میخانه آمدپـــیرمـــا   چیست یاران طریقـــت بعدازاین تدبیـرما

(حافظ،۱۳۶۶ :۱۵)

وزن و قافیه غزل حافظ آورده شده است:

اقبال:

درچمن قافله ی لاله وگل رخت گشود   ازکجاآمده اند اینهمه خونین جگران

(اقبال،۱۳۶۲ :۲۴۳)

حافظ:

باصبا درچمن لاله سحرمی گفتم   که شهیدان که اند اینهمه خونین کفنان

(حافظ،۱۳۶۶ :۵۲۷)

استقبال ازوزن وقافیه در ابیات زیر:

اقبال:

ازنوابرمن قیامت رفت وکس آگاه نیست   بیش محفل جز بم و زیر و مقام و راه نیست

(اقبال،۱۳۶۲ :۶۹)

حافظ:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست   در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست

(حافظ،۱۳۶۶ :۹۹)

اقبال:

ما که افتاده تر از پرتو ماه آمده ایم   کس چه داند که چسان این همه راه آمده ایم

(اقبال،۱۳۶۲ :۶۰)

حافظ:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده ایم   از بد حادثه اینجا به پناه آمده ایم

(حافظ،۱۳۶۶ :۴۹۸)

اقبال:

چاره این است که از عشق گشادی طلبیم   پیش اوسجده گذاریم وگشادی طلبیم

(اقبال:۱۳۶۲: ۲۵۹)

حافظ:

خیز تا از در میخانه گشادی طلبیم　　در ره دوست نشینیم و مرادی طلبیم

(حافظ،۱۳۶۶: ۵۰۱)

اقبال:

به ملازمان سلطان خبری دهم ز رازی　　که جهان توان گرفتن به نوای دلگدازی

(اقبال،۱۳۶۲: ۲۴۵)

حافظ:

به ملازمان سلطان که رساند این دعا را　　که به شکر پادشاهی ز نظر مران گدا را

(حافظ،۱۳۶۶: ۹)

اقبال:

عاشق آن نیست که لب گرم فغانی دارد　　عاشق آن است که بر کف دو جهانی دارد

(اقبال،۱۳۶۲: ۷۰)

حافظ:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد　　بنده طلعت آن باش که آنی دارد

(حافظ ،۱۳۶۶: ۱۶۹)

استقبال ازوزن وقافیه وردیف :

اقبال:

سرخوش ازباده ی توخم شکنی نیست که نیست　　مست لعلین توشیرین سخنی نیست که نیست

(اقبال،۱۳۶۲: ۲۵۵)

حافظ:

روشن ازپرتورویت نظری نیست که نیست　　منت خاک درت بـــربصری نیست که نیست

(حافظ ،۱۳۶۶: ۱۰۳)

دراینجا نیز مصرعی از حافظ تضمین شده است:

اقبال:

هزارمرتبه کابل نکوترازدلی است " که این عجوزه عروس هزارداماداست"

(اقبال،۱۳۶۲: ۳۰۲)

حافظ:

مجودرستی عهد ازجهان سست نهاد که این عجوز عروس هزارداماداست

(حافظ،۱۳۶۶: ۵۴)

نتیجه

ادبیات فارسی در اقلیم های مختلف با رویکردهای متنوع اخلاقی حکمی عرفانی غنایی و... وجود داشته است.برخی شاعران در دوران های متفاوت به یک نوع ادبی علاقه مندی بیشتری نشان داده اند.اما در بین همه آثار ادبی در دوران ها و قلمرو های مختلف علی رغم تفاوت ها، همانندی هایی وجود دارد. این همانندی ها را می توان از جهات مختلف از جمله زبان،بافت،سبک بیان و در نهایت اندیشه ها بررسی کرد. حافظ و اقبال هر دو شاعر اسلامند ،هردو با آنکه در قلمرو عقل حضور دارند ترجیح می دهند که ماورای عقل را تجربه کنند.هردو در صددند که راه کمال را بنمایانند و آن را تنها در عشق جستجو می کنند. حافظ این تعلیمات را به نحوی بسیار زیبا و هنرمندانه بیان کرده است، اقبال در بند زیبایی و هنر آفرینی نیست،قصد او تبلیغ اندیشه است اما با این حال با تاثر از شرایط اجتماعی و سیاسی و تمایل به عرفان تحت تاثیر حافظ قرار گرفته است و در بسیاری از اندیشه ها با او هماهنگ است و بسیاری از غزل های اورا در وزن و قافیه و ردیف و مضمون استقبال کرده است.

منابع

۱- استعلامی، محمد (۱۳۸۲) **شعر حافظ**. انتشارات سخن.

۲- جاوید، هاشم (۱۳۷۷) **حافظ جاوید**. انتشارات نگاه.

۳- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۶)**دیوان غزلیات**. تصحیح و توضیح خلیل خطیب رهبر.انتشارات:؟

۴- خرمشاهی، بها الدین (۱۳۸۶) **از سبزه تا ستاره**. تهران: نشر قطره.

۵- راد فر، ابوالقاسم (۱۳۶۹) **گزیده اشعار اقبال لاهوری**. انتشارات امیر کبیر.

۶- عبد الحکیم، خلیفه (۱۳۷۰) **مولوی نیچه و اقبال**. ترجمه محمد بقایی. انتشارات حکمت.

۷- لاهوری، اقبال (۱۳۶۲) **دیوان اشعار**. تهران: انتشارات پگاه.

۸- محبتی، مهدی (۱۳۷۹) **صدای رویش خیال**. انتشارات زهره .

۹- یوسفی، غلامحسین (۱۳۸۳) **چشمه روشن**. تهران: انتشارات علمی.

دکترمحمد مهدی پور

دانشیار زبان وادبیات فارسی دانشگاه تبریز

تأملی در رموز بیخودی (اثر اقبال لاهوری)

چکیده

علامه اقبال لاهوری، متفکر و مصلح بزرگ اسلامی و منادی اتحاد جهان اسلام ، به دلیل آشنایی با زبان و ادب فارسی ، در راستای نشر و بسط اندیشه های والای فلسفی ، سیاسی ، و اجتماعی خود، به شعرفارسی روی آورده، قریب به ۹۰۰۰ بیت در این زمینه به زبان فارسی سروده است . از این متفکر و اندیشمند آگاه و زمان شناس آثار زیادی به دست ما رسیده است که مجموعه ای از آن " رموز بیخودی" نام دارد که در حقیقت تکمله ای بر(اسرارخودی) می باشد. مقالهٔ پیش روتأملی است درکتاب رموز بیخودی ،واقبال دراین اثر به تبیین شش نکته مهم پرداخته است :

الف) تمسک به قرآن کریم ، رمزحیات مسلمانان،) حضرت فاطمه زهرا(س) اسوهٔ کامل زنان اسلام، ج) درسهای کربلا، د) وطن ازمنظرنظر اقبال، ه) موانع و راهکار پیشرفت امت اسلام، و) اقبال و علوم جدید

واژگان کلیدی: اشعاراقبال، قرآن،حضرت فاطمه ، کربلا، وطن ، اخوّت ، خودآگاهی، علوم جدید.

الف) تمسک به قرآن کریم ، رمز حیات مسلمانان

ادامه ی حیات هر ملتی و نظام امور آنان وابستگی کامل به میزان پایبندی آنها به باورها و اعتقادات، و مراعات شعائردینی است چرا که همه اینها عامل وحدت و محور اجتماع آنان بوده، و بی توجهی به این عامل وحدت آفرین موجب تشتت و تفرقه و زوال است .

اقبال با مشاهده ی تفرقه ی موجود در ملل اسلامی که با سیاستهای تفرقه افکنانهٔ استعماری بوجود آمده و عامل ضعف و عقب ماندگی شده است سئوال می کند که ای مسلمانان آیا می دانید راز ماندگاری و عزت و اقتدارتان چیست ؟ وخود در پاسخ این سئوال مهم می گوید: رمز پایداری و حیات جاودانهٔ مسلمانان ، قرآن کریم است و مسلمانی هم صرف اقرارزبانی نیست بلکه با تمسک به حبل المتین قرآن و عمل به آموزه های آن پیوند خورده است و قرآن کریم بهگردن هر مسلمان حقی دارد و آن تلاوت و فهم پیامها وعمل بدانهاست تا بتوان قرآنی زیست :

ملتی را رفت چون آیین زدست　　　مثل خاک اجزای اوازهم شکست

هستی مسلم زآیین است و بس　　　باطن دیـــن نبی این است وبس

توهمی، دانی که آیین تو چیست؟　　　زیرگردون سرّ تمکین تو چیست؟

علامه اقبال در جای دیگرضمن برحذرداشتن مسلمانان از تفرقه واختلاف که قاطع رگ حیات ملت است آنان را به اعتصام به حبل الله قرآن توصیه می کند:

ازیک آیینی مسلمان زنده است　　　پیکرملت زقـــــرآن زنده است

ماهمه خاک و، دل آگاه، اوست　　　اعتصامش کن که حبل الله اوست

چون گهردر رشته ی اوسفته شو　　　ورنـــه مانـنـــد غبار آشفته شو

(همان، ۰– ۱۶۸)

ب) حضرت فاطمه زهرا(س) اسوهٔ کامل زنان مسلمان

اقبال درشعری با عنوان (سیده النساء فاطمه زهرا اسوهٔ کامله ای است برای نساء اسلام" با برشمردن برخی فضائل وکمالات آن حضرت اعم از خصوصیات شخصی و خانوادگی و روابط نسبی و سببی و فرزندان، می گوید حضرت مریم (س) اگرتنها باداشتن یک نسبت (مادری حضرت عیسی ع) عزیز وارجمند عالمیان است امّا حضرت فاطمه (س) باداشتن سه نسبت ، عزیز و سیّده زنان عالم است:

اول آنکه دخت گرامی رسول خدا (ص) است ، دوم بانوی تاجدار هل اتی، علی مرتضی (ع) است ، سوم مادر دوامام بزرگوار امام حسن و امام حسین (ع) است لذا بهترین وکاملترین اسوه برای زنان مسلمان است . اقبال چنین می سراید:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز — ازسه نسبت حضرت زهرا عزیز
نورچشمه رحمه للعالمین — آن امام اولین و آخرین .....
بانوی تاجدارهل اتی — مرتضی ، مشکل گشا، شیرخدا
پادشاه و کلبه ای ایوان او — یک حسام و یک زره سامان او
مادرآن مرکزپرگار عشق — مادرآن کاروان سالار عشق
آن یکی شمع شبستان حرم — حافظ جمعیت خیرالامم
تا نشیند آتش پیکاروکین — پشت پازدبرسرتاج ونگین
وان دگرمولای ابرار جهان — قوت بازوی احرار جهان
درنوای زندگی سوزاز حسین — اهل حق حریّت آموز از حسین
سیرتِ فرزندها از امّهات — جوهر صدق و صفا از امّهات

(اقبال ، ۱۳۷۰: ۷- ۱۸۶)

ودرشعری دیگر، اقبال درضمن خطاب به زنان مسلمان گفته است اگر می خواهی فرزندانی حسینی به دنیا آوری و تربیت کنی ازتأسی به حضرت زهرا امتناع مکن :

فطرت تو جذبه ها دارد بلند — چشم هوش از اسوه زهرا مبند
تا حسینی شاخ تو بار آورد — موسم پیشین به گلزار آورد

(همان : ۱۸۸)

ج) درسهای کربلا

علامه اقبال که خود منادی آگاهی و بیداری واحیای تفکر دینی و عزت اسلامی است از واقعه ی عظیم کربلای حسین و قهرمان بزرگ این صحنه ی حماسی درسهایی گرفته و شعری با عنوان"در معنی حریت اسلامیه و سرّ حادثه کربلا"

می سراید. اقبال ابتدا بحثی دربارهٔ عقل و عشق ارائه می دهد که در آن» عشق را برعقل ترجیح می دهد:

عشق صید از زور بازو افکند　　عقل مکاراست ودامی می زند

عقل را سرمایه از بیم و شک است　　عشق را عزم و یقین لا ینفک است

(اقبال ، ۱۳۷۰: ۷- ۱۵۶)

سپس ادامه می دهد که هر کس با خدا پیمان بست از بند هرمعبود رست و عشق ، آن کیمیای عزیزی است که هر نامکنی را برای مؤمن ممکن می سازد:

هرکه پیمان با هوالموجود بست　　گردنش ازنبد هر معبود رست

مومن از عشق است و عشق از مؤمن است　　عشق را نامکن ما ممکن است

(همان ، ۱۵۶)

اقبال اعتقاد دارد که عشق، ازخون حسین طراوت یافته و حق، از جانفشانیهای او زنده است. آنگاه که خلافت رسول خدا به انحراف کشیده شد و کام آزادی و آزادگی تلخ گردید آن حضرت قیام کرد و با شهادت خود ، نظام استبداد را ریشه کن نمود:

تا قیامت قطع استبداد کرد　　موج خون او چمن ایجاد کرد

بهرحق درخاک و خون گردیده است　　پس بنای لااله گردیده است

(همان)

اقبال در پایان این شعراشاره می کند به اینکه :

رمز قرآن از حسین آموختیم　　زآتش او شعله ها اندوختیم

تارما از زحمه اش لرزان هنوز　　تازه ازتکبیراوایمان هنوز

ای صبا، ای پیک دور افتادگان　　اشک ما برخام پاک او رسان

(همان)

به طوری که ملاحظه شد اقبال اعتقاد دارد که قیام امام حسین (ع) قیام دربرابر انحرافات ایجاد شده در دین خدا و جانشینی رسول خدا، احیای حق و تحکیم بنای توحید بود و دستاورد این قیام برانداختن بساط ظلم و استبداد، صیانت از عزت دین

اسلام ، رهایی و نجات مردم از بندگی طواغیت ، بیدارگری غافلان و نجات بشریت بودوهنوز هم پس ازسالیان متمادی، قافلهٔ بشریت از فروغ حماسهٔ حسینی و درسهای کربلای حسین بهره می گیرد و تار وجودی مسلمانان هنوز هم از زخمه های حسینی لرزان و ایمان ناب ازنوای توحیدو تکبیر اوتروتازه است .

د) وطن ازمنظرنظرعلامه اقبال

اقبال که محور تلاش خود را معطوف دعوت جهان اسلام به اتحاد واخوت دینی کرده بود، بوضوح می دید که پدید آمدن برخی روحیات وعلائق و تعصبّات ملی وقومی و وطنی، مانع راه اندیشهٔ والای توحیدی و وحدت اسلامی شده است و این پدیده در تضاد با آموزه های دینی است که از یک سو می گوید:

انماالمومنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم واتقوالله لعلّکم ترحمون(حجرات ،۱۰) واز سوی دیگربا نفی قومت گرایی ، ارزش وبرتری را درتقوا می داند : یا ایهالناس انّا خلقناکم من ذکروانثی و جعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم ان الله علیم خبیر(حجرات ۱۳) اقبال می گوید:

همان طور که پیامبرعظیم الشأن اسلام دوست نداشت برای یک اقلیم و مرزو بوم خاصی منتسب شود مسلمانان هم با پیروی از آن حضرت نباید خود را در حصار مرزهای مادی آب و خاک خاصی محدود کنند بلکه باید با روی آوردن به اتخاد و وحدت ، به تابعیت وطن جهانی واخوت اسلامی درآیند:

مسلم استی دل به اقلیمی مبند گم مشو اندرجهان چون و چند

می نگنجد مسلم اندرمرزوبوم در دل او یاوه گردد شام و روم

دل به دست آورکه درپهنای دل می شود گم این سرای آب و گل

(اشعار فارسی اقبال ، ۱۳۷۰، ۱۵۹)

او اعتقاد دارد که هرچند کالبدو آب وگل وجود هرکدام ازما مسلمانان از یک خطّـه و سرزمینی است امّا همگی متعلق به کشوروسیع توحیدواسلام وایمان هستیم :

قلب ما ازهندو روم و شام نیست   مرزوبوم اوبجز اسلام نیست

اقبال درجای دیگربایادآوری این که ما به برکت دین اسلام و قـرآن بـاهم عقـد اخـوت بسته و برادرهمدیگرشدهایم می گوید اصـالت دادن بـه مـرزو بـوم و وطـن مـادرزادی ارزش نیست بلکه مسلمانان باید به وطن جهانی اسلامیخود اصالت قائل شـوند وازایـن طریق دلهای خود را به هم پیوند دهند:

ما مسلمـــــانیم و اولاد خلیل	ازابیـــــکم گیراگر خواهی دلیل
اصل ملت، دروطن دین که چه ؟	بادو آب و گل پرستیدن که چه؟
ملت ما را اســـــاس دیگراست	این اساس اندر دل ما مضمراست
ما زنعمتهای او اخوان شدیم	یک زبان و یکدل ویک جان شدیم

(همان، ۶- ۱۴۵)

بیت اخیراز اقبال اشاره به آیه ۱۰۳ سوره ی آل عمران دارد، براستی که همدلی واتحـادو الفت دلهای جوامع اسلامی در گروه تمسک به حبل الله قرآن ودین و پیامبرواهـل بیـت اوست. علامه اقبال در راسـتای بیـدارگری مـسلمانان و برحـذر داشـتن آنـان از تفکـر استعماری ومحدودملی گرایی و قومت گرایی ، ازهجرت نبی اکرم(ص) سخن به میـان آورده و می گوید که راز هجرت پیامبر، طرد وابستگی سـرزمینی وقـومیتی بـود و پیـام هجرت این بود که تمام روی زمین وطن مؤمنان و سجدگاه حق است لذا می گوید:

عقده ی قومیت مسلم گشود	ازوطن آقای ما هجرت نمود
حکمتش یک ملت گیتی نورد	براساس کلمه ای تعمیرکرد
تا زبخشش های آن سلطان دین	مسجد ما شد هم روی زمین

(همان: ۱۶۰)

سپس در ادامه با طرح سئوالی می گوید ای مسلمانان شما خیال می کنید که علت واقعی هجرت پیامبراکرم(ص) از مسکن آباو اجدادی، به خاطرترس از دشمنان بود؟ وخود در پاسخ این سئوال می گوید هرگز چنان نیتس بلکه قصه گویان معنی هجرت را نفهمیده وحقیقت آن را ازما پنهان داشته اند و درحقیقت هجرت ، حرکت مستمرو سیرکمالی وعامل حیات و ثبات و اقتدار مسلمانان است .

هجرت آیین حیات مسلم است　　　　این از اسباب ثبات مسلم است

اقبال به دلیل آگاهی به اوضاع جهانی می گوید اگرامروزه می بینیم ملّیت جای اخوت اسلامی و وابستگی قومی و قبائلی جای انسانیت را گرفته است ناشی از اموزه ها و تلقینات دشمنانی چون نیکلا ماکیاولی اهل فلورانس است که مبلغ وطن پرستی بود و نیرنگ و دروغ و دورویی را از فنون سیاست می دانست:

آن فلان نساوی باطن پرست　　　　سرمه ی اودیده مردم شکست

نسخه ای بهرشهنشاهان نوشت　　　　درگل ما دانه ی پیکار کشت

(همان، ۲- ۱۶۱)

ه) موانع وراهکار پیشرفت امت اسلام

اقبال منادی خودآگاهی مسلمانان و بازگشت به خویشتن و هویت و اصالت اسلامی است او موانع این تحول را شناسایی و به مردم معرفی می کند. ناامیدی را سمّ مهلک، یأس را عامل رخوت و تخدیر، غم و اندوه را نشتررگ حیات وخوف وترس را نوعی شرک می داند اقبال با ام الخبائث خواندن این صفات مذموم که از موانع رشدو ترقی واتحاد مسلمین است ایمان به خدا وعمل به دستورات قرآن و پیروی ازرسول خدا راموجب ازالهٔ این صفات وامراض خبیثه می داند:

مرگ راسامان زقطع آرزوست　　　　زندگانی محکم از لا تقنطو است

ای که درزندان غم باشی اسیر　　　　از نبی تعلیم لا تحزن بگیر

گرخدا داری زغم آزاد شو　　　　ازخیال بیش و کم آزاد شو

قوّت ایمان حیات افزایدت　　　　ورد لا خوف علیهم بایدت

بیم چون بند است اندرپای او — ونه صـــدسیل است در دریای ما
هرکه رمز مصطفی فهمیده است — شرک را درخوف مضمردیده است

(اقبال ، ۱۳۷۰، ۸– ۱۴۶)

و) اقبال وعلوم جدید

اقبال دریافته بود که جوانان مسلمان که علوم جدید اروپایی را تحصیل نمـوده اند دین را منافی علوم طبیعی پنداشته، از دین کناره مـی گیرنـد بـه همـین جهـت لازم دانست برای آگاهی و اصلاح این قبیل جوانان ماده پرسـت و باطـل نمـودن غربزدگـی ایشان اقدام نماید وترقیاتی برای این سهم مهلک بسازد.(همان ، مقدمه ، سیزده)

اقبال با آگاهی کامل از قدرت ناشی از تسلط برعلوم جدید کـه تـوان تـسخیر جهان مادی را برای انسان به ارمغان می آورد ، تـلاش کـرده اسـت کـه مـسلمانان ر از افیون غفلت و بی توجهی به این علوم برحذر داشته و آنان را در عین تمسک به دیـن و دینداری ، به تحقیق در آفاقو انفس که سفارش دستورات دینی است و کسب این علـوم دعوت کند:

ای که از تأثیرافیـــون خفته ای — عالم اســـباب را دون گفته ای
خیزواکن دیده ی مخـــــمور را — دون مخوان این عالم مجبور را
حق جهان را قسمت نیکان شمرد — جلوه اش بادیده ی مؤمن سپرد
جستجو را محکـــــم از تدبیرکن — انفـــــس و آفاق را تســـخیرکن
توکه مقـــــصود خطاب انظری — پس چرا این راه چون کوران روی
توبه صحـــــرا مثل قیس آواره ای — خستـه ای، وامانده ای، بیچاره ای
علم اســــما اعتـــبار آدم است — حکـــــمت اشیا حصار آدم است

(همان: ۸۰ – ۱۷۹)

یادداشت ها:

۱- اقبال عقیده دارد که خداوند از علی (ع) در قرآن کریم با عنوان یـدالله (یـدالله فوق ایدیهم) نام برده، همان طورکه پیامبر اسلام نیـز او را ابـوتراب لقـب داده است :

مسلم اول شه مردان علی　　عشق را سرمایه ی ایمان علی

ازخود آگاهی یداللی کند　　از یداللهی شهنشـــــاهی کند

(اقبال ، ۵- ۱۱۴)

۲- درحدیث اسـت کـه فـضلیت قـرآن در سـوره اخـلاص و فـضیلت سـوره ی اخلاص در بسم الله و فضیلت بسم الله در حرف بای اول آن و علـی (ع) بـای بسم الله است .

۳- درقرآن کریم درضمن رؤیای حضرت ابراهیم و ذبح حـضرت اسـماعیل آمـده است(صافات: ۷- ۱۰۳).

۴- درعهد عتیق از امام حسین (ع) با نام شبیر یاد شده است .

۵- در حساب جمل مجموع اعداد حروف کلمه ی "یزدان" هفتادو دو اسـت کـه تعداد یاران امام حسین (ع) به قول علامه اقبال می باشد.

۶- اشاره به آیه ی ۷۸ سوره حج است .

۷- مقصود از کلمه دراین بیت کلمه ی لااله الاالله مورد نظراست.

۸- اشاره به آیه ی ۵۰ از سوره ی روم دارد:

۹- فانظرالی آثار رحمه الله کیف یحیی الارض بعد موتها ....

منابع

قرآن مجید

اقبال لاهوری – محمد (۱۳۷۶) **دیوان اشعار** – چاپ هفتم انتشارات سنایی

دکتر محمود مهرآوران
استادیار دانشگاه قم

قرآن در شعر اقبال لاهوری

چکیده

اقبال لاهوری، شاعر دردآشنا و متفکر راه گشای عالم اسلام، شاعری را نه به عنوان پیشه، بلکه راه و شیوه ای برای بروز افکار و اندیشه ها و راهنمایی و هشدار مسلمانان برگزیده بود. او در شعر خود، با توجه به خاستگاه مسلمانی اش، اندیشه های انسانی و اسلامی را در قالب اشعار لطیف و زیبا بیان کرده است. طبعاً به عنوان یک متفکر مسلمان ، قرآن کریم را کتاب هدایت و راه نجات می داند و با تأثیر از پیام های قرآن در منظومه ها و اشعارش ، نوع انسان بویژه انسان مسلمان را مخاطب قرار داده و بر شناخت راه از بیراه و سره از ناسره تأکید کرده است. در اشعار اقبال ، قرآن کریم جایگاه اصلی هدایت و راهنمایی دارد و علاوه بر سفارش به آموختن حکمت از قرآن ، در موضوعات گوناگون چه به شیوه اقتباس و تلمیح و چه به صورت تصویر سازی ، از آیات فراوان قرآن بهره برده است. پیام ها و دریافت ها و تصویرها از خود قرآن و شخصیّت پیامبر اکرم(ص) ، تلمیح و تصویر و اقتباس از آیات قرآن در باره حضرت موسی کلیم ، حضرت ابراهیم خلیل و حضرت یوسف" علیهم السلام" بیشترین کاربرد را در اشعار اقبال دارد. همچنین ارزش و شخصیت و کرامت انسان ، با تأثیر از آیات قرآن و آگاهی بخشی و بازگشت به اصالت و شأن انسان در ازلیّت از دیگر پیام ها و موضوعات شعر اقبال است. در مجموع ، اقبال با تلمیح ، اقتباس ، تضمین و تصویر سازی از آیات قرآن کریم ، اشعار خود را محتوایی دینی بخشیده و راه و چاره را در بازگشت به قرآن و عمل به آیات مبین آن می داند.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری ، قرآن کریم ، تصویر سازی ، پیامبر، موسی کلیم(ع) و ابراهیم خلیل(ع).

مقدمه

تاریخ پر فراز و نشیب امّت اسلامی، در هر زمان چهره‌ها و شخصیّت هایی را در دل خود پرورده که فقط فرزند یک زمان و یک وطن معیّن نیستند، بلکه فرزند اسلامند . در هر گوشه از این آسمان ، ستاره‌ای درخشیده که انوارش روشنی بخش هر محفل و درخشش او راهنمای کاروان‌های بشری بوده است. محمد اقبال یکی از این ستارگان است که خوش درخشید و ماه مجلس شد. بیش از یک قرن از زمان او می‌گذرد امّا نه اقبال فراموش شده و نه اندیشه‌های او کهنه گشته است. بلکه اکنون و در عصری که روح بشر با وجود همه ابزارهای مادّی و علمی ، خسته‌تر از دیروز و هر زمان به دنبال پناهگاهی می‌گردد اندیشه‌های انسانی و معنوی اقبال بیشتر درستی و شایستگی خود را نشان می‌دهد.

مقاله ی حاضر به اختصار یکی از جنبه‌های فکری و هنری اقبال را بررسی می‌کند و آن هم تأثیر از قرآن در شعر اوست. اقبال شاعر است، امّا شاعری حرفه ی او نیست و شعر اقبال را از این نظر باید مورد توجه قرار داد که برای شاعر وسیله است نه هدف. اقبال با همه ی ابعاد فکری و شخصیّتی خود زبان لطیف شعر را ظرفی قرار داده که اندیشه‌هایش را جاودانگی بخشد و با شعر بتواند پیام رهایی بخش خود را به گوش همه برساند . در واقع شعر وسیله‌ای برای راهنمایی و بیان حکمت است .

بخش عظیمی از اشعار اقبال فارسی است که زبان مادری او نبوده است. پس ما مخاطب اصلی او هستیم و او نیز پاره‌ای از لعل بدخشان ماست. قرآن کریم منبع اصلی تغذیه فکری اقبال بوده است و او در اشعار خود به فراوانی از این منبع بهره برده است. اقبال در استفاده از آیات ، ترکیبات و مضامین قرآن مانند سنایی ، عطار ، مولوی ، سعدی، حافظ و جامی مسلّط و متبحّر است. این تأثیر چنان عمیق و گسترده است که نمی‌توان با چند صفحه آن را نشان داد، امّا در این نوشتار فقط بخش‌هایی از تأثیر پذیری کلام و اندیشه ی اقبال را در چند موضوع به اختصار ذکر می‌کنیم. قرآن، انسان و شخصیت و سیره ی چند تن از انبیا با بهره‌گیری از خود آیات قرآنی موضوع این

مقاله است. در هر کدام از همین موضوعات نیز ابیاتی فراوان وجود دارد که فقط نمونه‌هایی را ذکر کرده‌ایم.

قرآن

اقبال از کودکی با قرآن کریم مأنوس بوده است و روح و جان خویش را با آیات الهی همدم کرده است. چنانکه در زندگی او آمده که بامداد روزی هنگامی که محمد اقبال مشغول قرائت قرآن بوده، پدرش از او می‌پرسد که چه می‌خوانی و او پاسخ می‌دهد قرآن می‌خوانم . پدر پس از تحسین کار پسر به او می‌گوید که قرآن را چنان بخوان که گویی بر تو نازل شده است. این تحسین و تشویق گویا چنان مؤثر افتاد که اقبال تا پایان عمر، خویش را در سیطره ی تأثیر قرآن قرار داد و اساساً پیام اقبال ، متأثر از همین انس و همدلی با قرآن است. منظومه ی فکری اقبال ، اساساً با پیام های قرآنی شکل گرفته و او قرآن را در هر زمان ، پیام رهایی بخش می‌داند.

اقبال در بیان و ترسیم فلسفه «خودی» ظواهر و دلبستگی‌های دنیوی را که حاصل بینش‌های مادّی ، سودگرا و بی‌همت است ، نفی می‌کند. ملّت محمّدیه ، شالوده ی فکری اقبال برای اداره ی جامعه و سعادت بشر است . قانون این ملّت که اساس قوانین دیگر باید باشد قرآن است. بنابراین اقبال با تأثیر و اشاره به خود آیات الهی ، مسلمانان را در چنگ زدن به ریسمان قرآن و بازگشت به آن ترغیب می‌کند:

تو همی دانی که آیین تو چیست؟   زیر گردون سرّ تمکین تو چیست؟
آن کتاب زنده قرآن حکیم   حکمت او لایزال است و قدیم

(اقبال، بی تا: ۸۲)

اقبال ، سپس تأثیر این پیام الهی را بر جان انسان‌ها برمی‌شمارد که چگونه جان های در بند را آزاد می‌کند، ناارجمندان را ارجمند می‌گرداند، با خضوع و خشوع در برابر خداوند به انسان سربلندی می‌دهد و مغزها را صاحب علم و معرفت می‌کند.

در تأکید بر اینکه انسان بود که پذیرای پیام الهی شد و دیگر موجودات تحمّل آن را نداشتند و با تلمیح به فرموده ی قرآن ، می‌گوید:

آنکه دوش کوه بارش برنتافت سطوت او زهره ی گردون شکافت
بنگر آن سرمایه ی آمال ما گنجد اندر سینه ی اطفال ما

(اقبال، بی تا: ۸۳))

برگرفته از سوره ی احزاب آیه ی ۷. در واقع اقبال می‌خواهد بگوید امانتی که هیچ چیز حتی گردون با آن وسعت تحمل آن را نداشتند روح و جان انسان تحمل و ظرفیت آن را داشت که آن را بپذیرد و حمل کند و این سرمایهٔ آمال در سینهٔ ما و اطفال ما جای دارد. پس :

گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن

(اقبال، بی تا: ۸۴))

و این زیستن به قرآن فقط تلاوت آن نیست، بلکه زنده شدن و زندگی کردن عملی با آن است. حقیقت قرآن اگر در زندگی عملی تأثیر کند نقش بت‌های ذهنی و دنیایی را می‌زداید و با نفوذ در جان، جان انسان را به جهانی دیگر تبدیل می‌کند. قرآن نیز چون خود حق هم پیداست و هم پنهان. زنده، پاینده و گویاست. تقدیر عالم در اوست، فقط اندیشه تیز می‌خواهد که آن را دریابد. نگریستن به نور قرآن باعث می‌شود که:

از بم وزیر حیات آگه شوی هم ز تقدیر حیات آگه شوی

(همان: ۳۱۷)

پس سرّ عقب ماندگی و درماندگی برخی جوامع اسلامی چیست؟ اقبال می‌گوید:

محفل ما بی می و بی ساقی است ساز قرآن را نواها باقی است

(همان: ۳۱۷)

دوری امّت مسلمان از قرآن هیچ زیانی را متوجه کتاب خدا نمی‌کند چرا که:

ذکر حق از امّتان آمد غنی　　از زمان و از مکان آمد غنی

(همان: ۳۱۷)

اگر ما قرآن را نخوانیم ، قرآن بر زمین نمی‌ماند بلکه ما خود را از پیام حق محروم کرده‌ایم و خداوند این را از ما می‌گیرد و به قومی دیگر می‌دهد:

حق اگر از پیش ما بردارش　　پیش قوم دیگری بگذاردش

(همان: ۳۱۷)

علّت دوری از قرآن ، تقلید و ظن است که برخی گمان کرده‌اند که چون مسلمانیم از فرنگ عقب افتاده‌ایم. البتّه اقبال با پذیرش پیشرفت ظاهری و فنی غرب هشدار می‌دهد که مبادا با تقلید از آنان جان خود را بی‌روح کنیم، بلکه به عکس با استفاده از فن و دانش غرب، روح خویش را تقویت کنیم چرا که اگر با تقلید و خودباختگی به آنان رو آوردیم، روح و پیام قرآن را از ما می‌گیرند و ما را بی‌نوا می‌کنند:

ترسم از روزی که محرومش کنند　　آتش خود بر دل دیگر زنند

(همان: ۳۱۷)

پس باید از اسارت تقلید خارج شویم و دامن قرآن را بگیریم.

البته اقبال تأکید می‌کند که تعلیم و تفسیر قرآن لازم است امّا تأثیر قرآن بر دل‌های دردمند است:

ز "رازی" حکمت قرآن بیاموز　　چراغی از چراغ او برافروز

ولی این نکته را از من فراگیر　　که نتوان زیسن بی‌مستی و سوز

(همان: ۴۵۵)

راه بازگشت به قرآن ، بازگشت به خویش و به اصالت گذشته و ایمان خالصانه است که با قرآن می‌توانستیم قیامت برانگیزیم:

ز قرآن پیش خود آیینه آویز　　دگرگون گشته‌ای از خویش بگریز

ترازویی بنه کردارخود را　　قیامت‌های پیشین را برانگیز

(همان : ۴۵۷)

پیامبر اسلام

شخصیت ، صفات ، رسالت و راه و روش پیامبر اکرم(ص) از موضوعاتی است که اقبال لاهوری با پرداختن به آن هم محتوای شعر خویش را غنا بخشیده و هم با تأسّی به آن حضرت، امّت اسلام را به پیروی ایشان فراخوانده است.

شاعر ، صفاتی را از پیامبر برمی‌شمارد که عمدتاً در آیات قرآن هم به آنها اشاره شده است. او مصطفی، رحمةٌ للعالمین و مورد ستایش خداست. چنانکه در قرآن خدا (انبیاء /۱۰۷) فرموده است:

ماند شب‌ها چشم او محروم نوم　　　تا به تخت خسروی خوابید قوم

(اقبال، بی تا: ۱۵)

که هم اشاره به آیات (طه / ۱و۲) دارد که پیامبر چنان غم مردم می‌خورد که خدا این آیات را نازل کرد و هم به عبادت و نماز شب او اشاره می‌کند که: (مزمّل /۲).

قرآن کریم درباره رفتار پیامبر با یاران خود و نیز با کفار در سوره ی فتح آیه ی ۲۹ می‌فرماید:

اقبال چنان شیفته ی شخصیت رسول گرامی است که حتی این قهر و شدت را هم رحمت و لطف می‌داند و می‌گوید:

لطف و قهر او سراپا رحمتی　　　آن به یاران ، این به اعدا رحمتی

آنکه بر اعدا در رحمت گشاد　　　مکّه را پیغام لا تثریب داد

(اقبال، بی تا: ۱۶)

در فتح مکه به رغم آنکه مشرکان پیش از آن، بسیار پیامبر و یاران را آزار داده بودند، باز پیامبر رحمت، عفو خود را شامل همه گردانید و فرمود که نگران نباشید. در قرآن کریم از قول یوسف(ع) به برادران در سوره ی یوسف آیه ی ۹۲ فرمود:

سرّ نفوذ و تأثیر پیامبر اکرم در دلها همین اخلاق عظیم و حسنه‌اش بود، در عین حال که معجزات فراوان از او سر می‌زد:

آنکه مهتاب از سرانگشتش دو نیم رحمت او عام و اخلاقش عظیم

(همان: ۸۹)

مصراع اوّل اشاره است به آیه:" اقتربتِ السّاعةُ وَ انشقّ القَمرُ" (قمر/۱)

و مصراع دوم هم تلمیحی است به سوره ی قلم آیه ی ۴ و وجود خاکی ما با وجودی مثل پیامبر ارزش پیدا می‌کند چرا که او دل ماست و پیروی از چنین دلی بجاست:

ما همه خاک و دل آگاه اوست اعتصامش کن که حبل الله اوست

(اقبال، بی تا: ۸۶)

قرآن در سوره ی آل عمران آیه ی ۱۰۳ فرموده است. کلام پیامبر ، غمگسار دلهاست. علی رغم آن همه سختی ، یأس و دل‌نگرانی را نباید به دل راه داده؛ پس :

ای که در زندان غم باشی اسیر از نبی تعلیم لا تحزن بگیر

(اقبال، بی تا: ۶۴)

که تلمیحی است به فرموده ی پیامبر اکرم در هنگام هجرت به همراه خود که در سوره ی توبه آیه ی ۴۰ فرمود. به هر حال اگر مسلمان دچار خودباختگی شود، از بیگانه تقلید کند و فقط نامی از مسلمانی داشته باشد از امّت پیامبر دور شده است؛ چرا که پیامبر با نگاهی که هیچگاه اشتباه نمی‌کند او را به خوبی می‌شناسد:

آن نگاهش سرّ ما زاغ البصر سوی قوم خویش باز آید اگر

(همان ۱۰۸)

حضرت ابراهیم(ع)

اقبال ، در اشعار خود به فراوانی از داستان زندگی و پیامبری حضرت ابراهیم خلیل(ع) استفاده کرده تا پیام و مقصود خویش را برساند . عناصر هم بسته ی این داستان، یعنی اجزایی که هر کدام به نوعی در ارتباط با دیگری هستند، یا نام بردن از یکی ، عنصر دیگر را نیز به ذهن متبادر می‌کند، عبارتند از: ابراهیم ، آزر ، نمرود، بت، آتش، گلستان، ملّت ، آفل، بیت، حرم، اسماعیل و ذبیح‌الله.

سرّ اینکه آتش نمرود بر ابراهیم گلستان می‌شود آن است که حضرت ابـراهیم، پاک و خالصانه ایمان داشت و از هر افول کننده، یعنی ماسوی‌الله دیده فروبـست. پـس مسلمانان نیز باید بر «خودی» خود متکی باشند و از بیگانه و عقـل و علـم رسـمی کـه همان آفل است روی برگردانند تا به اسلام حقیقی برسند:

علم مسلم کامل از سوز دل است — معنی اسلام ترک آفل است

چون ز بند آفل ابراهیم رست — در میان شعله‌ها نیکو نشست

(همان: ۴۶)

پس حقیقت دین ما چیست؟ شاعر پاسخ می‌دهد:

ملّت ما شان ابراهیمی است — شهد ما ایمان ابراهیمی است

(همان:۱۰۹)

علم حاضر پیش آفل در سجود — شک بیفزود و یقین از دل ربود

(همان:۱۸۲)

آیاتی از قرآن کریم که شاعر در مجموعهٔ این ابیـات از آن بهـره گرفتـه چنـین است: (انبیاء / ۶۹) ، (انعام/۷۶)

یکی از مراحل مهم زندگی حضرت ابراهیم، مبارزه با بـت‌پرسـتی و شکـستن بت‌ها در بتخانه بود. شاعر، این مرحله را الگویی برای هر مسلمان می‌داند تا عاشقانه از هر بت و بتخانه‌ای که در مظاهر جدید زندگی جلوه کرده است، بگذرد. زیرا:

نیست عالم جز بتان چشم و گوش — اینکه هر فردای او میرد چو دوش

پس:

در بیابان طلب دیوانـــه شو — یعنی ابراهیم ایـــن بتخانه شـــو

(اقبال، بی تا:۲۸۷)

و لازمه ی انسانی اینگونه شدن، عشق است:

باش مانند خلیل، الله مســـت — هر کهن بتخانه را باید شکست

(همان:۳۸۹)

که تلمیح به آیات ذیل است: (انبیاء / ۵۸و۵۷) برای رسیدن به مقصود و ایمان خالص نباید از هیچ تهدیدی ترسید، چرا که گاهی آتش خود گلستان را در پی‌دارد:

خویش را در نار آن نمرود سوز　　ز انکه بستان خلیل از آزر است

(اقبال، بی تا:۲۶۳)

نهان اندر دو حرفی سرّ کار است　　مقام عیش منبر نیست دار است
براهیمان ز نمرودان نترسند　　که عود خام را آتش عیار است

(همان:۴۸۳)

از دید اقبال ارکان اساسی ملّت اسلامی توحید و رسالت است. رسالت در حقیقت جان ما دین ما، آیین ما و منشأ تکوین جهان ماست. مرکزی که دلها را متوجه این رسالت می‌کند، خانهٔ خداست که به دست ابراهیم تعمیر شد:

تارک آفل براهیم خلیل　　انبیا را نقش پای او دلیل
آن خدای لم یزل را آیتی　　داشت در دل آرزوی ملّتی

(همان: ۶۸)

که با بهره از آیه ی (انعام/۷۶) و (بقره ، ۱۲۸) ادامه می‌دهد:

جوی اشک از چشم بی‌خوابش چکید　　تا پیام طهّرا بیتی شنید

اشاره به (بقره/۱۲۵) است.

تا نهال تب علینا غنچه بست　　صورت کار بهار ما نشست

اشاره به (بقره/۱۲۸) است.

پس همان‌گونه که:

پور آزر کعبه را تعمیر کرد　　از نگاهی خاک را اکسیر کرد

(همان:۴۱۹)

مسلمان نیز باید «خودی» اش را چون کعبه تعمیر کند و طرحی نو بیفکند:

خودی تعمیر کن در پیکر خویش　　چو ابراهیم معمار حرم شو

(همان: ۱۹۶)

دست‌آویز ما برای رسیدن به چنین مرحله‌ای داشتن ایمان ابراهیمی است و گذشتن از هر آتشی است که سد راه ما بشود؛ راه ابراهیم نیز در شریعت است:

از شریعت احسن التقویم شو وارث ایمان ابراهیم شو

(همان:۴۰۲)

البته زمانی می توانیم در این راه ثابت و استوار باشیم که همه ی خواسته‌های نفسانی را قربانی کنیم و چون ابراهیم(ع) تسلیم امر خدا باشیم حتی اگر عزیزترین و محبوب‌ترین تعلّقات خود را که فرزند باشد بخواهیم فدا کنیم:

خود حریم خویش و ابراهیم خویش چون ذبیح الله در تسلیم خویش

(همان:۳۱۹)

در مجموع در هر زمان بت و بتخانه و نمرود هست، اما مسلمان باید ابراهیم وار از این آتش‌ها بگذرد، درونش را چون کعبه آباد کند، تعلّقاتش را چون ذبیح‌الله ، قربانی کند و از بوته ی آزمون سربلند بیرون آید و بر ایمانش استوار بماند چرا که:

ما مسلمانیم و اولاد خلیل از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

(همان:۶۳)

که اشاره است به آیه ی (حج/۷۸). دیگر ابیاتی که در همین موضوع سروده است: از جمله در نکوهش مسلمانانی که فقط ظاهری از اسلام دارند:

چه گویمت ز مسلمان نامسلمانی جز اینکه پور خلیل است و آزری داند

(اقبال، بی تا: ۲۵۴)

موسی (ع)

داستان زندگی حضرت موسی(ع)، نبوت او، دعوت بنی‌اسرائیل، مبارزه با فرعون و معجزات موسی(ع) موضوعاتی است که شاعر در جای‌جای اشعارش از آنها بهره گرفته است. پس از اشارات، تلمیحات و موضوعات مربوط به رسالت نبی‌اکرم(ص) داستان حضرت موسی بیشترین کاربرد را در اشعار اقبال دارد و او در موضوعات گوناگون و در مثنوی‌ها، غزل‌ها و دیگر اشعارش بارها با استفاده از اشارات

قرآنی، از موضوعات مربوط به داستان حضرت موسی استفاده کرده است. تجلّی درخت در سینا ، عصا ، ید بیضا، وادی ایمن خضر، رود نیل، ساحران ، طور ، کلیم‌الله و لن ترانی مهمترین و پرکاربردترین واژگان و مفاهیم در این داستان است.

شاعر در تلمیح به شعله‌ور شدن درخت در کوه طور و در صحرای سینا گاهی دل خود را به طور سیناو گاهی قلم خود را – به تعبیر خود – به شاخه ی نخل طور تشبیه می‌کند و در واقع پیام خود را چون تجلّی انوار حسن بر موسی می‌شمارد . در ابتدای منظومه ی اسرار خودی که خویش را متعلق به فردا می‌داند و عصر خویش را کمتر از آن می‌بیند که اسرارش را بدانند، می‌گوید:

نا امیدستم ز یاران قدیم　　　طور من سوزد که می‌آید کلیم　　(همان:۶)

و جهان را چون کوه و صحرایی می‌بیند که پیامش در آن جلوه می‌کند و از خواننده می‌خواهد که :

پنجه کن با بحرم ار صحراستی　　　برق من در گیر اگر سیناستی

(همان:۷)

اقبال چنان با این داستان همدم است که ترکیباتی زیبا و برای خود جاافتاده را در اشعارش به کار می‌برد . نخل سینا یکی از این ترکیبات است و در اهمیت «خودی» آن را به همین درخت تشبیه می‌کند. امّا در نکوهش گدایی و سؤال آن را در تضاد با جلوه‌گری روح خودی می‌داند و می‌گوید:

از سؤال آشفته اجزای خودی　　　بی‌تجلّی نخل سینای خودی

(همان:۱۸)

و چنانکه قبلاً گفته شد دل خود را به سینا و شعر خود را به تجلی انوار تشبیه می‌کند و می‌گوید:

سینه ی شاعر تجلّی زار حُسن　　　خیزد از سینای او انوار حسن

(همان:۲۵)

یا در احساس تنهایی و نبود کسی که دردهاو آرزوهایش را درک کند می‌گوید:

در جهان یارب ندیم من کجاست　　　　نخل سینایم، کلیم من کجاست

(همان:۵۳)

و باز در شکایت از زمانه‌ای که شوقی برای برخاستن و زندگی سعادتمندانه را ساختن نیست، در زبور عجم از این وضع می‌نالد:

برق سینا شکوه سنج از بی‌زبانی‌های شوق　　　　هیچ کس در وادی ایمن تقاضایی نداشت

(همان:۱۵۷)

در «پیام مشرق» شاعر دلی امیدوار دارد و می‌داند که حقیقت کهنه نمی‌شود و روزی از سینه‌های مستعد سربرخواهد آورد. چرا که اکنون چون شعله‌ای در زیر خاکستر مانده است:

خرد گفت او به چشم اندر نگنجد　　　　نگاه شوق در امید و بیم است

نمی‌گردد کهن افسانه طور　　　　که در هر دل تمنّای کلیم است

(همان:۱۹۷)

تلمیحات ذکر شده از آیات ۲۹ و ۳۰ سوره قصص (۲۸) اخذ شده است.

اقبال ، یأس و حزن و خوف را ام الخبائث و مرگ را در همین ناامیدی‌ها می‌داند و مسلمان را به دل سپردن به خدا و نترسیدن ترغیب می‌کند و می‌گوید که قوت ایمان ، حزن و اندوه و خوف را زایل می‌سازد . آنگاه به رفتن حضرت موسی نزد فرعون و پیام الهی مبنی بر نترسیدن موسی اشاره می‌کند و آن را سرمشق می‌شمارد:

چون کلیمی سوی فرعونی رود　　　　قلب او از لا تخف محکم شود

(اقبال، بی تا: ۶۵)

که مقتبس از آیه شریفه است:«یا مُوسی لا تَخف انک انتَ الاعلی »(نمل /۱۰)

عصای موسی از عناصر شاخص در داستان است. در قرآن کریم در چند آیه از این عصا سخن گفته شده است. یکی در ابتدای پیامبری او در گفت‌وگوی خداوند با موسی که از او پرسید در دستت چیست؟

اشاره به سوره ی طه آیه های ۱۸ و۱۷ است. دیگر در جایی که قوم موسی از او درخواست آب کردند و موسی عصایش را به سنگ زد و چشمه جاری شد، دیگر در داستان مار شدن و اژدها گشتن عصای موسی در نزد ساحران فرعون و همچنین هنگام گذر دادن بنی‌اسرائیل از بحر احمر. در مجموع عصای موسی نیز یکی از معجزات اوست و شاعر از ویژگی‌های این معجزه استفاده کرده و تصویرهای شعری خود را از آن ساخته است.

شاعر در تأکید بر گفته ی معروف «الوقت سیفٌ قاطعٌ » آن را سرمایه و شمشیر زندگی و از ید بیضای کلیم نیز مؤثرتر می‌داند و دربارهٔ کسی که قدر وقت را می‌داند می‌گوید:

صاحبش بالاتر از امّید و بیم — دست او بیضاتر از دست کلیم
سنگ از یک ضربت او تر شود — بحر از محرومی نم برشود
در کف موسی همین شمشیر بود — کار او بالاتر از تدبیر بود
سینه ی دریای احمر چاک کرد — قلزمی را خشک مثل خاک کرد

(اقبال، بی تا:۴۹)

شاعر دلی را که به ارزش «خودی» پی برده و استعداد درک حقایق والا را یافته چون معجزه موسی در شکافتن دریا می‌داند:

ستردن نقش هر امید و بیمی — زدن چاکی به دریا چون کلیمی

(همان:۱۶۹)

و باز چنین دلی را به دریا و عصای کلیم تشبیه می‌کند:

همین دریا همین چوب کلیم است — که از وی سینه ی دریا دو نیم است

(همان:۱۶۱)

گذر از رود نیل ، عصا و ید بیضا عناصری است که در بسیاری ابیات دستمایه ی مضمون پروری و تصویر سازی شاعر شده است. انسانی که باید نیابت الهی را نشان بدهد باید چون موسی به این ویژگی‌ها متصف باشد.

نایب حق در جهان بودن خوش است　　　بر عناصر حکمران بودن خوش است

از عصا دست سفیدش محکم است　　　قدرت کامل به علمش توأم است

خشک سازد هیبت او نیل را　　　می‌برد از مصر اسرائیل را

(همان:۳۲)

در ترغیب به بازگشت به خویشتن و همت والا داشتن و پرهیز از خودباختگی چنین انسان را برمی‌انگیزد و هشدار می‌دهد:

چون کلیمی شد برون از خویشتن　　　دست او تاریک و چوب او رسن

(همان:۱۸۳)

یعنی خودباختگی، از دست دادن قدرت خود و برعکس شدن نیروهای درون است.

اقبال مردم آسیا و خاورزمین را بهترین مردم می‌داند و گذشته پرافتخار آنان را گوشزد می‌کند و باز هم از آنان می‌خواهد که اعجاز دیگری بکنند و گره‌گشایی کنند:

ای امین دولت تهذیب و دین　　　آن ید بیضا بر آر از آستین

خیز و از کار اُمم بگشا گره　　　نشئه افرنگ را از سر بنه

(همان:۴۱۱)

آیات الهی (شعراء / ۳۳) و (نمل/۱۲) در این باره است.

در ابیات زیر نیز ضمن تأکید بر نکات گفته شده، به دیگر ویژگی‌های داستان موسی (ع) اشاره می‌کند :

علم اشیا علّم الاسماستی　　　هم عصا و هم ید بیضاستی

(اقبال، بی تا:۱۹۱)

ضرب قلندری بیار سدّ سکندری شکن　　　رسم کلیم تازه کن ، رونق ساحری شکن

(همان:۲۸۶)

در کهستان چون کلیم آواره شو   نیم سوز آتش نظّاره شو

(همان:۲۹۷)

لن ترانی نکته‌ها دارد دقیق   اندکی گم شو در این بحر عمیق

(همان:۳۰۹)

عبرتی ای مسلم روشن ضمیر   از مآل امت موسی بگیر

(همان:۹۲)

یوسف(ع)

مضامین مربوط به داستان حضرت یوسف(ع) همیشه در شعر فارسی بازتاب دارد . از گذشته تاکنون همه ی شاعران کم و بیش از عناصر این داستان در شعر خود بهره برده‌اند . برخی منظومه‌های مستقل سروده‌اند و دیگران هم زیبایی، ارجمندی ، مظلومیّت، عزیزی و ... یوسف را به تلمیح و اشاره و تصویر و با استفاده از آیات الهی قرآن در سروده‌های خود منعکس کرده‌اند. اقبال نیز بوی پیراهن یوسف را در شعر خود پراکنده کرده و اشعارش را بینایی بخشیده است.

در اسرار خودی، در همان آغاز که خود و شعرش را معرفی می‌کند، پیام و اشعار خود را به یوسف و زمانه‌اش را به بازار تشبیه می‌کند و می‌گوید:

عصر من داننده ی اسرار نیست   یوسف من بهر این بازار نیست

(همان:۶)

و در تأکید بر ارزش انسانی و پرهیز از تن دادن به ذلّت و خواری پیش دیگران می‌سراید:

رزق خود را از کف دونان مگیر   یوسف‌استی خویش را ارزان مگیر

(همان:۱۰۶)

اقبال که سخن و فلسفه اصلی‌اش «خودی» است ، آن را معادل زندگی و ارزش یوسف می‌شمارد. چنانکه در این بیت می‌توان همهٔ مفاهیم معنوی و عرفانی و اجتماعی را در معنای خودی دید:

در خودی کن صورت یوسف تمام از اسیری تا شهنشاهی خرام

(همان:۳۸)

و در جستجوی انسانی آرمانی و والا در زمانه‌ای که بازار عزّتمندی کساد است چنین می‌گوید:

در این صحرا گذر افتاد شاید کاروانی را پس از مدت شنیدم نغمه‌های ساربانی را

اگر یک یوسف از زندان فرعونی برون آید به غارت می‌توان دادن متاع کاروانی را

(همان:۱۵۵)

در گلشن راز جدید باز ارزش و اهمیت خودی را چون بوی پیراهن یوسف و کنعان می‌داند و آن را چنین به تصویر می‌کشد:

نصیب خود ز بوی پیرهن گیر به کنعان نکهت از مصر و یمن گیر

(همان:۱۶۴)

به جامعه ی زمان خود و این که نباید در خواب غفلت و دل خوش کردن به گذشته ماند و نیز این که دیگران – بویژه فرنگ – رنگ و رونقی دیگر به جهان داده‌اند و ما نیز باید در آن بکوشیم که با اقتضائات جدید ، دنیایی دیگر بسازیم ، چنین می‌گوید:

یوسفی را ز اسیری به عزیزی بردند همه افسانه و افسون زلیخایی رفت

(همان:۲۶۰)

در مجموع اقبال از داستان یوسف(ع) کمتر از داستان‌های قرآنی دیگر استفاده کرده است. ابیات ذکر شده متأثر از آیات ذیل بود:

درباره فروختن یوسف به بهای ارزان و پیراهن یوسف گفته است: (یوسف/ ۲۰)، (یوسف/۵۵و۵۴) و (یوسف/۴-۹۳)

انسان

محور اصلی اشعار اقبال ، انسان است. انسانی که خدا او را با فطرت پاک و برای جانشینی خود در زمین آفرید. انسانی که از جانب خداوند کرامت ، و بر

موجودات دیگر فضیلت یافت. اقبال در شعر خود مکرّر مقام والای انسانی را می‌ستاید و او را به بازگشت به اصالت و فطرت خود فرا می‌خواند . از نظر اقبال انسان با ایمان و حر با بازگشت به «خودی» خویش و دانستن قدر و ارج خویش، آنگاه با «بیخودی» یعنی از خودگذشتن و برای جامعه بودن همان انسانی است که خداوند او را برای جانشینی خویش و تسخیر طبیعت آفریده است . در همه ی اشعار و مثنوی‌های اقبال ، هر جا موضوع انسان و ارزش و هدف و وظیفه ی او مطرح است ، نشانی از کلام خداوند و آیات قرآن نیز به چشم می‌خورد . گسترده‌ترین موضوعی که در اشعار اقبال متأثر از آیات قرآن است همین موضوع «انسان» است. امّا در اینجا به اختصار ابیاتی را ذکر می‌کنیم و تلاش می‌کنیم که سیر زندگی انسان را در آن نشان دهیم .

می‌دانیم که هنگام خلقت انسان و آنگاه که خداوند به ملائکه گفت که می‌خواهد انسان را در زمین خلیفه ی خود قرار دهد، ملائکه به گونه‌ای از این امر ناراضی بودند و انسان را خونریز می‌شمردند . شاعر نیز با اشاره به همین موضوع می‌گوید که این درست، ولی انسان مهمیز روزگار است:

گرچه کم تسبیح و خونریز است او   روزگاران را چو مهمیز است او

(اقبال، بی تا:۲۷۸)

که به آیه ی ۳۰ سوره بقره اشاره می‌کند.

ما همه از یک منشأیم و این اصل را نباید فراموش کنیم:

آب و نان ماست از یک مائده   دوده ی آدم کنفسٍ واحده

(ص۳۱۶)

که در آیه شریفه (لقمان/ ۲۸) می‌خوانیم.

اقبال برای یادآوری ارزش انسان در پیشگاه خدا و دوستی ایشان با او می‌گوید:

آیه تسخیر اندر شأن کیست   این سپهر نیلگون حیران کیست

راز دان علم الاسماء که بود مست آن ساقی و آن صهبا که بود

(ص۲۷۴)

که با اشاره و اقتباس از آیات (بقره / ۳۱)، (لقمان/ ۲۰) و (حج / ۶۵) است.

آنگاه پرهیز می‌دهد از اینکه غیر حق را محرم دل کنیم و به یاد بیاوریم که اگر خدا را بخوانیم پاسخ ما را می‌دهد:

برگزیدی ا ز همه عالم که را کردی از راز درون محرم که را

ای تو را تیری که ما را سینه سفت حرف ادعونی که گفت و با که گفت؟

(اقبال، بی تا: ۲۷۴)

قرآن کریم این موضوع را در سوره ی غافر آیه ی ۶۰ می‌فرماید.

پس انسان با خرد و تدبیر باید آنچه را خداوند برای او آفریده در اختیار بگیرد:

جستجو را محکم از تدبیر کن انفس و آفاق را تسخیر کن

(اقبال، بی تا:۹۷)

اقبال «خودی» را همان «من» و حقیقت انسانی می‌داند. البته این «من » با خودخواهی و خودپرستی یعنی «انانیّت » به کلّی متفاوت و متغایر است ، این «من» همان است که امانت الهی را پذیرا شد:

تو می گویی مرا از «من » خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن

چه گویم از "من" و از توش و تابش کند «انا عرضنا » بی‌نقابش

(همان:۱۶۹)

اشاره به سوره ی احزاب آیه ی ۷۲ قرآن که دستمایه ی هنرورزی و مضمون پروری بسیاری از شاعران است.

انسان باید همیشه به یاد داشته باشد که مخاطب خداوند است، پس راه را گم نکند و چشم بسته آن را نپیماید:

تو که مقصود خطاب انظری پس چرا این راه چون کوران بری

(اقبال، بی تا:۹۸)

که تلمیح به سوره ی روم آیه ی ۵۰ است.

خدا، بر ما منت خلقت نهاد ، ما را تعلیم داد و روزی بخشید:

حرف اقرأ حق به ما تعلیم کرد رزق خویش از دست ما تقسیم کرد

(اقبال، بی تا:۵۱)

پس چه بهتر که این دل تعلیم یافته رنگ خدا بگیرد و عشق او را در دل قرار دهد:

قلب را از صبغه ی الله رنگ ده عشق را ناموس و نام و ننگ ده

(اقبال، بی تا:۴۳)

که اقتباس از سوره ی بقره آیه ی ۱۳۸ است.

انسان باایمان ارزش پیدا می‌کند و حیات حقیقی او در همین ایمان است، پس از هیچ چیز نباید بترسد.

قوّت ایمان حیات افزایدت ورد لاخوفٌ علیهم بایدت

(اقبال، بی تا:۶۵)

درس لاخوف علیهم می‌دهد تا دلی در سینه ی آدم نهد

(همان:۳۹۲)

در آیات متعدد عبارت «لا خوف علیهم » وجود دارد از جمله (مائده /۶۹).

و در بین اهل ایمان ، نه رنگ و نه نژاد و نه هیچ چیز دیگر امتیاز ندارد مگر تقوا؛

مرسلان و انبیا آبای او اکرم او نزد حق اتقای او

(اقبال، بی تا:۷۱)

که قرآن خود در سوره ی حجرات آیه ی ۱۳ فرموده است.

بسیاری از صفات را از قرآن می‌گیرد و در شأن او به کار می‌برد. از جمله آیه ۱۰ سوره ی نمل.

و این مرد حر و مؤمن:

عزم او خلاّق تقدیر حق است روز هیجا تیر او تیر حق است

(اقبال، بی تا:۳۳۸)

که تلمیحی است به آیه ی ۱۷ سوره ی انفال و سرانجام اینکه اگر کسی خدا را دارد ، غم ندآرد:

گر خدا داری ز غم آزاد شو　　　　از خیال بیش و کم آزاد شو

(اقبال، بی تا:۶۴)

که خداوند هم خود وعده ی یاری را داده است (رعد/۲۸).

نتیجه

شعر و اندیشه ی اقبال در همه ی آثارش متأثر از قرآن کریم است. اقبال از کودکی با قرآن دمساز بوده و چنانکه از اشعارش پیداست تأثیر عمیق کلام الهی فکر و اندیشه ی اقبال را تسخیر کرده است. قرآن کریم، نسخه ی اسرار تکوین حیات و منبع حکمت لایزالی است که شاعر از آن سیراب شده است. اقبال در همه جا با استعانت و پیروی از کلام الهی راه‌گشایی کرده است. انبیای الهی و داستان و سیره و شخصیت آنان نمونه‌های اعلی برای پیروی هستند. پیامبر اسلام با تمام مهربانی ، صلابت و شفقت ، حبل‌الله و رحمتی برای عالمیان است. مسلمان معتقد باید چنان از آن حضرت پیروی کند که آن حضرت ما را از خود بشمارد. شخصیّت بت شکن ابراهیم ، الگویی است که مسلمان به پیروی از او در هر زمان به نبرد با نمرودیان و شکستن بت‌های فکری و مادی و دنیاپرست می‌پردازد. ایمان ابراهیمی ، انسان را از آتش حوادث و آفت‌های زمان نجات می‌دهد و دنیا را برای او گلستان می‌کند. حضرت موسی(ع) و معجزاتش اسوه‌ای دیگر برای انسان ، بویژه مسلمان است. دل مسلمان چون کوه طور باید تجلّی گاه حسن الهی باشد و انسان مسلمان باید با تجلّی ایمان، ید بیضا بنماید و دریای دنیاپرستی فرعونان زمانه را بشکافد و قوم خویش را نجات بخشد. همچنین از دید اقبال مسلمان چون یوسف پرارج و گران بهاست؛ پس نباید خود را به بازار دنیا ارزان بفروشد، بلکه با استشمام بوی پیراهن یوسف از افسون زلیخای دنیا به سلامت بگذرد و به عزیزی برسد. همهٔ این پیام‌ها برای انسان است. انسانی که خلیفه ی خدا و کرامت

داده ی خداوند است و اقبال همه فکر و اندیشه و کلامش را متوجه او کرده تا با طرحی نو هم خود و هم جامعه ی خود را به سوی ساحل کرامت و سعادت بازگرداند . در مجموع ، اقبال لاهوری مسلمان معتقدی است که قرآن کریم را بهترین و مؤثرترین چراغ هدایت می‌داند و خود نیز از این نور بهره گرفته است. در شعر فارسی اقبال نزدیک به سیصد آیه قرآنی به کار رفته و کلام شاعر را بها داده است.

منابع

۱- قرآن کریم

۲- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۰) **دیدن دگرآموز، شنیدن دگرآموز**، برگزیده اشعار اقبال ، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۳- اقبال لاهوری ، محمد(بی تا)**کلیات اشعار فارسی** ، با مقدمه احمد سروش ، تهران : انتشارات کتابخانه سنایی.

٤- ------------- (۱۳۷۹) **الف)چه باید کرد** ، حواشی و ترجمه محمد بقایی (ماکان) ،تهران: انتشارات فردوس.

۵- ------------- (۱۳۷۹)ب) **شرار زندگی** ، شرح اسرار خودی، محمد بقایی (ماکان) ،تهران: انتشارات فردوس.

٦- ------------- (۱۳۷۹) ج)گلشن راز جدید، حواشی و ترجمه محمد بقایی(ماکان) ، تهران: انتشارات فردوس.

۷- ------------- (۱۳۷۳) **نوای شاعر فردا** (یا اسرار خودی و رموز بی‌خودی) با مقدمه و حواشی محمد حسین مشایخ فریدنی ، تهران ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۸- بقایی(ماکان) ، محمد(۱۳۸۰) الف)**سونش دینار، دیدگاه‌های علامه اقبال**، تهران: انتشارات فردوسی.

٩- ----------- (١٣٨٠ ب) **خدا در تصور اقبال** ،تهران: انتشارات فردوس.

١٠- ----------- (١٣٨٠ ج)**پیاله‌ای از میکده لاهور**، گزیده ی اشعار اقبال ، تهران: فردوس.

١١- ----------- (١٣٧٩) **اقبال با چهارده روایت** ،تهران: انتشارات فردوس.

١٢- رجب زاده ، شهرام(١٣٧۶) **گزیده شعرهای اقبال لاهوری** ،تهران: انتشارات قدیانی.

١٣- سعیدی ، غلامرضا(١٣٧٠) **اندیشه‌های اقبال لاهوری** ، به کوشش و مقدمهٔ سید هادی خسروشاهی،تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی .

١٤- شریعتی ، علی(١٣٧٨) **ما و اقبال**،تهران: انتشارات الهام.

١٥- مهرآوران ، محمود(١٣٨۶) **تأثیرها و تصویرها** (درآمدی بر تأثیر قرآن و حدیث بر متون فارسی)، قم: دانشگاه قم.

دکتر فائزه زهرا میرزا

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کراچی

ایران گرایی در شعر اقبال

چکیده

علامه محمد اقبال حکیم الامت و فیلسوف و شاعر برجسته ی شبه قاره و شاعر ملی پاکستان آن قدر شیفته ی زبان فارسی بود که هشت اثر خود را به زبان فارسی نگاشته است. وی نخستین شاعر قرن بیستم می باشد که عجم را محور آرزوها و آرمان های خود قرارداده و تحت تأثیر شاعران و عارفان و متصوفان ایران بوده است. گرایش اقبال به ایران از کلام او واضح و روشن می باشد. در این مقاله سعی شده که به گرایش اقبال به ایران از چند بعد پرداخته شود تا عوامل گرایش وی به ایران از شعر خود شاعر درک شود.

واژگان کلیدی: اقبال، ایران گرایی، شعر، فارسی

مقدمه

عشق و علاقه به سرزمین پهناور ایران و زبان فارسی، در سرتاسر شبه قاره رواج داشته و تاکنون ادامه دارد. شعرا و ادبا و اهل علم و فضل این منطقه، به شعرا و نویسندگان ایرانی علاقه ی فراوان نشان داده و از شعر و سخن آنان پیروی کرده اند. دودمان های سلطنتی مسلمانان شبه قاره، زبان فارسی را به عنوان زبان دربار انتخاب کردند و تمام مکاتبات رسمی به همین زبان انجام می شد. مردم مسلمان شبه قاره به حدّی به زبان شیرین فارسی

علاقه مند بودند که معمولاً از فارسی به عنوان زبان مذهبی استقبال می نمودند و به آن شعر می سرودند و نثر می نوشتند.

علامه محمد اقبال لاهوری متفکری اندیشمند و شاعر والای ملت پاکستان به یقین در شمار نوابغ عصر بود که همانند نیاکان خود به ایران و زبان فارسی عشق می ورزید و آن را برای بیان مافی الضمیر برگزیده و افتخار خود می دانست.

اقبال به قدرت زبان فارسی اعتماد کاملی داشت و می دانست که سرایش ترانه های آزادی به زبان فارسی روح تازه ای را در آزادی خواهان و مبارزین ملی به وجود خواهد آورد. به همین جهت بیشتر آثاری که اقبال لاهوری از خود به جای گذاشته به فارسی می باشد. همانطوری که خودش می گفت که: "دلیل انتخاب زبان فارسی از سوی من برای زبان شعر این است که اندیشه هایم به فضایی گسترده تر راه می یابد". (برنی،۱۳۶۴:۳۵) وی فارسی را زبان شیرین می دانست و در اسرار خودی می گوید:

گرچه هندی در عذوبت شکر است ‌ ‌ ‌ طرز گفتار دری شیرین تر است

فکر من از جلوه اش مسحور گشت ‌ ‌ ‌ خامه ی من شاخ نخل طور گشت

(اقبال، ۱۹۹۰: اسرار خودی:۱۱)

عشق اقبال به ایران و ایرانی قابل ستایش است. اگرچه وی هرگز به ایران نیامده نسبت به ایران و مظاهر ایرانی و شاعران و دانشمندان ایران همواره به چشم احترام و تقدس می نگرد و به ایران علاقه زیاد نشان می دهد:

خوش بیا ای نکته سنج خاوری ‌ ‌ ‌ ای که می زیبد ترا حرف دری

محرم رازیم با ما راز گوی ‌ ‌ ‌ آنچه می دانی ز ایران باز گوی

(همان:۷۶۱، جاویدنامه: ۱۷۳)

یا اینکه می گوید:

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر　　　دل ز حریم حجاز و نوا ز شیراز است

(اقبال، کلیات،۱۹۹۰:۳۴۸، پیام مشرق:۱۷۸)

اقبال نخستین شاعر قرن بیستم می باشد که در اشعار خود کلمه ی "عجم" را بسیار به کار برده و حتی یک مجموعه ی اشعار خود را که شامل غزل های فارسی است "زبور عجم" نامیده است. عجم محور آرمان ها و آرزوهای اقبال بود. "عجم" ضد کلمه ی "عرب" است و اقبال این کلمه را به معنای کشور و سرزمین هم آورده است و گاهی منظور وی از عجم ملت غیر عرب خصوصاً "ایرانی" می باشد. (منوّر، ۱۹۹۲:۶۲) این کلمه گاه اسم جمع باشد به معنی ایرانیان (معین:۲۲۷۸). چنان چه در غزل زیر خطاب او به ملت ایران می باشد:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما　　　ای جوانان عجم جان من و جان شما

غوطه ها زد در ضمیر زندگی اندیشه ام　　　تا به دست آورده ام افکار پنهان شما

(اقبال، ۱۹۹۰:۵۱۷، زبورعجم: ۱۲۵)

همچنین در شعر زیر 'بال جبریل' منظور اقبال از کلمه ی عجم سرزمین ایران است:

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے　　　وهی آب و گلِ ایران، و هي تبریز ہے ساقی

(همان: ۳۵۱، بال جبریل:۲۷)

(یعنی از لاله زارهای عجم رومی دیگر برنخاست، ای ساقی خاک و آب ایران همان است و تبریز نیز همان) اقبال می دانست که عجم از نغمه پردازی های او آتش به جان می گیرد بنا بر این می گوید:

عجم از نغمه ام آتش به جان است　　　صدای من درای کاروان است

حُدی را تیز تر خوانم چو عُرفی　　　که ره خوابیده و محمل گران است

(همان:۲۴۲، پیام مشرق:۷۳)

اقبال از افکار و تعلیمات حکما، عرفا و شعرای ایران نظیر سنایی، عطار و مخصوصاً مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی بهره ها برده و در واقع خود را وارث معنوی آنان می داند. برای اینکه ببینیم اقبال تاچه حدّی از مظاهر ایرانی و از شخصیت های علمی و ادبی و سیاسی ایران در شعر خود استفاده کرده است و یا از آن ها الهام گرفته، باید شعر وی از چند بعد بررسی شود تا گرایش وی به ایران به نحو خوبی درک شود.

۱. **بُعد زبانی:**

اقبال اگرچه درسرزمین هندوستان به دنیا آمد ولی در آغوش زبان و اندیشه ی ایران رشد و پرورش یافت. (مقدم صفیاری، ۲۹:۱۹۸۹) وی از بچگی زبان فارسی را از استاد فاضل و مشفق خود سید میر حسن فرا گرفت و کتاب هایی مانند گلستان، بوستان، اسکندرنامه، انوار سهیلی و تصانیف ظهوری را پیش استاد خود خواند (منوّر، ۵۸:۱۹۸۷). اقبال طی نامه ای می نویسد: "مردم تعجب می کنند که اقبال فارسی را از کجا یاد گرفته، در حالی که او در مدرسه و یا دانشکده، این زبان را نیاموخته است، آنها نمی دانند که من برای تحصیل زبان فارسی در دوران مدرسه چقدر زحمت ها کشیدم و از چندین استاد استفاده نمودم". (محمداکرم۱۹۸۲: ۸۹).

از این معلوم می گردد که اقبال در دوران تحصیلات کلام بزرگان شعر فارسی را مطالعه می نمود. اثر شعرای فارسی مانند حافظ، سعدی، عرفی، نظیری، مولانا، عطار، سنایی، صائب، بیدل، فغانی و غالب در شعر اقبال به وضوح دیده می شود. اقبال در کلام خود ابیات شعرا را تضمین کرده است چنان چه در جایی از منوچهری دامغانی بیتی را این گونه تضمین می کند:

"الا یا خیمگی خیمه فروهل   که پیش آهنگ بیرون شد ز منزل"

خرد از راندن محمل فروماند   زمام خویش دادم در کف دل

(اقبال، ۹۰۵:۱۹۹۰، ارمغان حجاز:۲۳)

و در جای دیگر مصرعی از عراقی چنین می آورد:

گناه عشق و مستی عام کردند　　دلیل پختگان را خام کردند
به آهنگ حجازی می سرایم　　"نخستین باده کاندر جام کردند"

(اقبال، ۹۰۷:۱۹۹۰ ، همان:۲۵)

اقبال در جاویدنامه از قول "حلاج" مصراع بیتی از نظیری نیشابوری را تضمین می کند که بازگو کننده ی طرز اندیشه ی اوست:

به ملک جم ندهم مصرع نظیری را　　"کسی که کُشته نشد از قبیله ی مانیست"

(همان:۷۰۵، جاویدنامه: ۱۱۷)

مردم وقتی از اقبال در این باره سؤال کردند که او چرا سرودن شعر را به اردو رها کرده است اقبال در پاسخ گفت: "زبان فارسی به طور ذاتی و طبیعی در من سیلان دارد و بی رنج اندیشه در من جاری می گردد." (برنی، ۳۴:۱۳۶۴) نفوذ و اثر زبان فارسی براقبال تاحدی بود که وقتی وی سفر تخیلی به مریخ نموده انجم شناس مریخی نیز با او به زبان فارسی مخاطب شد:

نطق وا دارش روان چون آبجو　　محو حیرت بودم از گفتار او
این همه خواب است یا افسونگری　　بر لب مریخیان حرف دری

(همان:۶۱۱، جاویدنام۵:۱۰۳)

اقبال قبل از رفتن به اروپا سرودن اشعار فارسی را آغاز کرده بود. قبل از آغاز قرن بیستم دو نظم اردو از وی موجود است که در هر کدام از آن یک بیت فارسی سروده است. یکی به عنوان "فریاد امت" است که در آن می گوید:

خنده ی صبح تمنای براهیم استی　　چهره پرداز به حیرت کده ی میم استی

(احسن، ۶:۲۰۰۰)

و نظم دوم به عنوان "ناله ی یتیم" است که در آن این بیت فارسی دارد:

دوستی از کس نمی بینم یاران راچه شد   دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد

(همان)

علاوه بر این دو نظم که در آن اشعار فارسی دارد وی در سال ۱۹۰۲م نظمی به عنوان "تشکرانگشتری" سرود که در آن بیشتر تعداد اشعار فارسی می باشد. اقبال این نظم را برای منشی سراج الدین میر منشی ریذیدنسی کشمیر ارسال نمود. چند بیت فارسی آن نظم چنین اند:

یارم از کشمیر فرستاد است چار انگشتری   چار در صورت، به معنی صد هزار انگشتری
داغ داغ از موج مینا کاریش جوش بهار   می دهد چون غنچهٔ گل بوی یار انگشتری
یار را ساغر به کف انگشتری در دست یار   حلقه اش خمیازهٔ دست خمار انگشتری
ما اسیر حلقه اش او خود اسیر دست دوست   الله الله دام و صیاد و شکار انگشتری
نوبهار دلفریب انگشتری در دست یار   بوسه بر دستش زند لیل و نهار انگشتری

(احسن، ۷:۲۰۰۰)

در سال ۱۹۰۵م نظم فارسی اقبال در مجله ی مخزن به عنوان "سپاس جناب امیر" منتشر گردید و مدیر مجله شیخ عبدالقادر با این کلمات نظم را چاپ کرد که: "اقبال این نظم را هر روز صبح باعقیدت تمام می خواند". این نظم دارای ۳۴ بیت است. چند بیت از آن ملاحظه شود:

ای محو ثنای تو زبان ها   ای یوسف کاروان جان ها
ای باب مدینه ی محبت   ای نوح سفینه ی محبت
ای ماحی نقش باطل من   ای فاتح خیبر دل من
ای سرّ خط وجوب و امکان   تفسیر تو سوره های قرآن
ای مذهب عشق را نمازی   ای سینه ی تو امین رازی
ای سرّ نبوت محمد   ای وصف تو مدحت محمد

(شفیق، ۳۶۷:۲۰۰۸)

از این معلوم می گردد که اقبال تسلط کامل برزبان فارسی داشت و همین باعث شد که وی زبان فارسی را برای رساندن اندیشه ی فکری و علمی خود انتخاب نمود و از این طریق به هدف اصلی خود رسید.

۲. **بُعد تاریخی:**

علامه اقبال ایران قدیم و جدید هر دو را دوست داشت، ولی به ایران عهد اسلامی بیشتر علاقه مند بود و علت آن هم روشن است. از جنبه ی باطنی تمدن ایران نسبت به جنبه ی ظاهری آن بیشتر ارزش می نهاد (قریشی، ۸۷:۱۹۹۶) اقبال در باره ی اهمیت ایران در بیاض خود 'Stray Reflection' چنین نوشته است: "اگر از من بپرسید که از وقایع تاریخ اسلام مهمترین واقعه کدام است؟ من بدون تأمل در جواب خواهم گفت: فتح ایران. در نتیجهٔ جنگ نهاوند علاوه برکشور زیبا، نه فقط تمدن باستانی نصیب عرب ها شد، بلکه باید گفت که آن ها باقومی آشنا شدند که از ترکیب عناصر سامی و آریایی ترکیب، یافته است. این گویا فرزندیست که نرمی و لطافت از مادر آریایی خود و صلابت از پدر سامی خود به ارث برده است. بدون فتح ایران تمدن اسلامی ناقص می ماند" (شفیق، ۳۹:۲۰۰۱).

اقبال نگاه عمیقی به تاریخ ایران داشت و از عروج و زوال ادوار مختلف تاریخ ایران اطلاع کامل داشت. بدین سبب در اشعار اقبال ذکر شخصیت های تاریخی ایرانی نسبت به دیگران خیلی زیاد است. این شخصیت ها هم به تاریخ ایران باستان و هم به ایران بعد از اسلام تعلق دارند. اقبال از ایران باستان زرتشت، مانی، مزدک، ساسان، فرهاد، بهزاد، کسری و کیقباد پرویز و جم، دارا و فریدون، اردشیر و شاپور و سکندر و یزدجرد، و از شخصیت هایی که بعد از اسلام در سرزمین ایران جلوه نمودند مانند رازی و غزالی، بایزید

بسطامی، فارابی، بوعلی سینا، علی همدانی، سنائی، عطار، مولانا جلال الدین وغیره را در شعر به نحو احسن نام برده است.

با ملاحظه چند نمونه از اشعار وی که در آن به ذکر این شخصیت ها پرداخته، می توان به انگیزه و تمایل اقبال به تاریخ و تمدن ایران پی برد. وی این شخصیت ها را برای رساندن پیام خود به طور سمبولیک آورده است مانند این چند شعر از وی:

پشت پا زن تخت کیکاووس را   سربده از کف مده ناموس را

(اقبال، ۱۹۹۰:۱۵۹، رموز بیخودی:۱۵۹)

بگو از من به پرویزان این عصر   نه فرهادم که گیرم تیشه در دست
ز خاری کو خلد در سینه ی من   دل صد بیستون را می توان خست

(همان : ۱۰۱۵، ارمغان حجاز: ۱۳۳)

آن فقر که بی تیغی صد کشور دل گیرد   از شوکت دارا به، از فر فریدون به

(هماان :۴۱۵، زبور عجم: ۲۳)

عشق رسوا گشته از فریاد تو   زشت روتمثالش از بهزاد تو

(همان: ۳۸، اسرار خودی:۳۸)

اقبال از آیین زرتشت و تعلیمات وی نیز مطلع است. او در شعر خود از کلمه ی اهرمن و یزدان چنین استفاده می کند و مسلمانان را برای انقلاب تشویق می کند.

ای مسلمانان فغان از فتنه های علم و فن   اهرمن اندر جهان ارزان و یزدان دیریاب

(همان: ۴۸۷، زبور عجم:۹۵)

اقبال از شخصیت های تاریخی بعد از اسلام که در ایران نفوذ داشتند در شعر اینگونه یاد می کند، وی برای بایزید بسطامی چنان می گوید:

تیغ ایوبی نگاه بایزید   گنج های هر دو عالم را کلید

(همان:۸۳۶، جاویدنامه:۴۰)

نیز در این شعر از بایزید نام برد:

پاک مردان چون فضیل و بو سعید عارفان مثل جنید و بایزید

(همان:۶۴۸، جاویدنامه:۶۰)

اقبال از فلسفه ی ابن سینا ایراد می گیرد و می گوید:

ابن سینا بربیاضی دل نهد رگ زند یا حبِّ خواب آوردهد

(همان:۶۴۸، جاویدنامه:۶۰)

و در جای دیگری می گوید:

بوعلی اندر غبار ناقه گم دست رو می پرده ی عمل گرفت

این فروتر رفت تا گوهر رسید آن بگردابی چو خس منزل گرفت

(همان:۲۷۶، پیام مشرق:۱۰۶)

به فخر الدین رازی می گوید:

ز رازی حکمت قرآن بیاموز چراغی از چراغ او بر افروز

ولی این نکته را از من فراگیر که نتوان زیستن بی مستی و سوز

(همان:۹۵۱، ارمغان حجاز:۶۹)

و برای مولانا که پیر و مرشد اقبال است چنین می گوید:

پیر رومی را رفیق راه ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

(همان:۷۹۶، جاویدنامه:۲۰۸)

نیز می گوید:

رومی آن عشق و محبت را دلیل تشنه کامان را کلامش سلسبیل

(همان:۶۳۱، جاویدنامه:۴۳)

اقبال علاوه بر شخصیت های تاریخی ایران نام شهرهای تاریخی ایران را نیز درکلام خود ذکر نموده و این گرایش وی به ایران را مانند تبریز، شیراز، همدان، خراسان، ری، روم، خوانسار، اصفهان و تهران نشان می دهد:

همدان:

اقبال وقتی مسلمانان را می خواهد از خواب غفلت بیدار کند می گوید:

از هند و سمرقند و عراق و همدان خیز　　　از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز

(همان:۴۷۴، زبور عجم:۸۲)

خراسان:

ره عراق و خراسان زن ای مقام شناس　　　به بزم اعجمیان تازه کن غزل خوانی

(همان:۳۰۶، پیام مشرق:۱۳۶)

تبریز:

اگرچه زاده ی هندم فروغ چشم من است　　　ز خاک پاک بخارا و کابل و تبریز

(همان : ۳۳۹، پیام مشرق:۱۶۹)

اصفهان و خوانسار:

هندیم از پارسی بیگانه ام　　　ماه نو باشم تهی پیمانه ام

حُسنِ انداز بیـــان از من مجـــو　　　خوانـــــسار و اصفهان از من مجو

(همان:۱۱، اسرار خودی:۱۱)

تهران:

تهران هو گر عالم مشرق کا جنیوا　　　شاید کره ی ارض کی تقدیر بدل جائے

(اقبال، کلیات، ۲۰۰۶:۶۵۹، ضرب کلیم:۱۵۹)

ترجمه:

گر بود تهران جنیوا از برای اهل شرق　　　بو که تغییری کند تقدیر شوم روزگار

(اورنگ، ۱۳۵۸:۸۱)

۳. **بُعد سیاسی:**

اقبال به مسائل سیاسی جهانی، بویژه مسائل کشورهای اسلامی توجه خاصی داشت. او درمیان متفکرین ضد استعمار از شهرت بسزایی برخوردار بود. بعد از جنگ جهانی اول در سال ۱۹۲۰م. سازمان ملل در ژنو تشکیل

یافت و هدف اصلی این سازمان جلوگیری از جنگ و ایجاد صلح و آشتی میان کشورها بود. روح سیاسی اقبال از تشکیل چنین سازمان زیاد مطمئن نبود و او آن را وسیله ای برای غلبه ی استعمار می دانست و از آن امید خیری نداشت. وی می گوید:

باد صبا اگر به جنیوا گذر کنی حرفی ز ما به مجلس اقوام باز گوی
دهقان و کشت و جوی و خیابان فروختند قومی فروختند و چه ارزان فروختنـــد

(اقبال، ۱۹۹۰:۷۵۰، جاوید نامه: ۱۶۲)

متأسفانه سازمان ملل در برگزاری اهداف اصلی خود مؤفق نشد و در سال ۱۹۳۵م. این مجلس از هم پاشید. اقبال فکر می کرد که مسائل شرق فقط آن وقت حل خواهند شد که چنین سازمانی در شرق نیز تأسیس شود و برای چنین اقدامی اگر تهران را به صورت مرکز تمام کشورهای شرق انتخاب کنیم اوضاع و احوال کلی جهان تغییر خواهد یافت و وضع مطلوبی پیدا خواهد شد.

این فکر را اقبال در یکی از منظومه های اردو این گونه مطرح می کند.

تہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا شاید کرہ ي ارض کی تقدیر بدل جائۓ

(اقبال، ۲۰۰۶:۶۵۹، ضرب کلیم:۱۵۹)

گر بود تهران جنیوا از برای اهل شرق بو که تغییری کند تقدیر شوم روزگار

(اورنگ، ۱۳۵۸:۸۱)

علامه اقبال در عصری زندگی می کرد که استعمار فرنگ بر کشورهای اسلامی چیره شده بود، از جمله ایران که قسمت شمال آن منطقه ی نفوذ روس و قسمت جنوبی آن منطقه ی نفوذ انگلیس قرار گرفته بود. اقبال رنج می برد و آرزوی استقلال و آزادی کامل ایران را در سر می پرورانید و با برسرکار آمدن رضا شاه پهلوی امیدواری برایش پیدا شده بود (محقق، ۲۰۰۵:۲۱) و اقبال او را چنین تحسین گفته است:

آنچه بر تقدیر مشرق قادر است عزم و حزم پهلوی و نادر است

پهلوی آن وارث تخت قباد ناخن او عقده ی ایران گشاد

(اقبال، کلیات، ۷۶۸:۱۹۹۰، جاویدنامه:۱۸۰)

اما رضا شاه برعکس انتظار و توقع اقبال، غرب را قبله ی خود قرارداد و از فرهنگ اسلامی و ایرانی روی گردانید. چون ایران، کشور رؤیاهای اقبال، در زمان او در پنجه ی پادشاه مستبد و غرب زده گرفتار بود. اقبال که داعی بزرگ حریت و استقلال بود، استعمار را هرگز نمی پسندید. بنا براین مردم را علیه آن رژیم برای شورش و انقلاب بر می انگیخت و می گفت:

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد

یعنی از خوی غلامی ز سگان خوارتر است من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد

(همان:۳۰۴، پیام مشرق:۱۳۴)

او پیش بینی می کرد که به زودی مردی آزاد از ایران که مانند یک زندان بود بیرون می آید و زنجیرهای بندگی و اسارت را در ایران از هم می گسلد. وی می گوید:

می رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیده ام از روزن دیوار زندان شما

(اقبال، ۵۱۷:۱۹۹۰، زبور عجم:۱۲۵)

۵,۴ بعد فکری و ادبی:

ادب در واقع از فکر و اندیشه ی یک شاعر و نویسنده به وجود می آید. و بین آن دو تفریق نمی توان کرد. همچنین فکر عمیق و اندیشهٔ بلند اقبال در گسترش ادبیات فارسی نیز سهم فراوانی دارد.

نخستین ویژگی ایران گرایی اقبال و علاقه ی او به سرزمین ایران نوشتن پایان نامه ی دکتری اش در دانشگاه مونیخ آلمان تحت عنوان "توسعه و تکامل ماوراء الطبیعه در ایران" می باشد. وی در آن کوشیده است که تسلسل منطقی فکر ایرانی را نشان دهد. (محمد اکرم، ۲۵:۱۹۸۲).

در کلام اقبال عشق و سرور رومی، عرفان و سوز حافظ و نظیری، پند و موعظت سعدی و عطار و بی نیازی و خودی عرفی و صدق و اخلاص سنایی به وضوح دیده می شود. وی می گوید:

عطا کن شور رومی سوز خسرو عطا کن صدق و اخلاص سنائی

(اقبال، ۸۹۷:۱۹۹۰، ارمغان حجاز:۱۵)

اقبال از جوانی تحت تأثیر گفته های صوفیان ایران قرار گرفته و مطالعات او در شعر و ادب مشرق زمین این حقیقت را بروی آشکار ساخت که فکر و فلسفه ی خاوری تاحدّ زیادی از نظریات افلاطون و افلاطونیت جدید که زندگانی ارضی و طبیعی را حقیقت نمی شمارد مسموم شده است (عرفانی، بی تا:۴۲). معاشرت باخاور شناسان بزرگ و مطالعات او در فرهنگ غرب او را بر آن داشت که به رموز بسیاری از ادب فارسی و تصوف و عرفان اسلامی واقف گردد.

اقبال یکی از آن شعرای نامور شبه قاره بعد از خسرو و غالب دهلوی بود که هم به زبان اردو وهم به زبان فارسی مهارت کامل داشت و سبک خاص خود را ایجاد نمود که به گفته ی دکتر حسین خطیبی "اگر ماسبک شاعرانه ی اقبال لاهوری را در چند کلمه بیان کنیم می توانیم بگوییم که این شاعر سبک مخصوص به خود داشت که اگر آن را سبک اقبال بنا میم مناسب خواهد بود (احسن، ۵۷۲:۲۰۰۰).

انتخاب الفاظ و ترکیبات:

اقبال نگاه عمیقی به ویژگی های فنی شعر گویی فارسی داشت. از کلام و مکتوبات فارسی وی معلوم می گردد که او در انتخاب الفاظ و ترکیبات و ویژگی های معنوی و لسانی چیره دست بود و درمیان زبان کلاسیکی گاهی کلمات و اصطلاحات جدید فارسی را به کار می برد و گاهی موجد ترکیب ها

وتعبیرهاست مانند گره خورده نگاهی، جنگاه، طائر پیش رس، گران رکابی، افرنگ زده، شعله درگیر، قدر انداز، زاده ی باغ و راغ، اثرباخته آهی، گرمی سومنات، فاخته کهن صغیر، نغمه ی پار، ایازی، محمودی وغیره که در واقع زبان دانی و جودت طبع و خلاقی ذهن وی را نشان می دهد.

تأثیر پذیری از مولانا:

علامه اقبال آن قدر تحت تأثیر مثنوی مولانای روم است که بجز مثنوی گلشن راز جدید که پاسخ گلشن راز محمود شبستری است و در بحر هزج مسدس محذوف یا مقصور (مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل، فعولن)، سروده، دیگر مثنوی ها را (اسرارخودی، رموز بیخودی، جاویدنامه، مسافر، پس چه باید کرد و بندگی نامه که شامل زبور عجم می باشد) در پیروی مثنوی مولانا در بحر رمل مسدس محذوف یا مقصور (فاعلاتن فاعلاتن فاعلات، فاعلن) سروده است. نیز او در به کاربردن آیات قرآنی و احادیث نبوی از مولانا استفاده کرده، چنانکه در ابیات زیر:

مولانا:

جوشش و افزونی زر در زکوة   عصمت از فحشا و منکر در صلوة

(مولوی، بی تا: دفتر ششم:۴۰۴)

اقبال:

در کف مسلم مثال خنجر است   قاتل فحشا و بغی و منکر است

(اقبال، کلیات، ۱۹۹۰:۴۳، اسرار خودی، :۴۳)

مولانا:

می نماند در جهان یک تار مو   کل شیءٍ هالک اِلاّ وجهه

(مولوی، بی تا: دفتر چهارم:۲۶۲)

اقبال:

بندہ ی مؤمن امین، حق مالک است　　　غیر حق هر شیء که بینی هالک است

(اقبال، ۱۹۹۰:۶۶۸، جاوید نامہ:۸۰)

مولانا:

ور شود آن دیر هین زنهار تو　　　ورد خود کن دمبدم لا تقنطوا

(مولوی، بی تا: دفتر ششم:۳۸۱)

اقبال:

مرگ را سامان ز قطع آرزوست　　　زندگانی محکم از لا تقنطواست

(اقبال، ۱۹۹۰:۹۴، اسرار خودی:۹۴)

مثال های فراوان از اقبال و رومی می توان آورد که نشانگر هم فکری و عشق و علاقهٔ اقبال به رومی می باشد اما اینجا به همین چند مثال اکتفا می شود.

تضمین اشعار شعرای فارسی گو:

اقبال نه فقط در اشعار فارسی، بلکه در کلام اردوی خود از شعرا و متصوفین ایران الهام گرفته. او بیشتر تحت تأثیر مولانا و حافظ بوده و حسن بیان، حُسن اختراع، حُسن ترکیب و حُسن آهنگ حافظ همه عمر بر علامہ اقبال مستولی بود (منوّر، ۱۹۸۷:۷۹) اقبال بعضی اشعار اردو را بروزن غزل های حافظ سروده، چنانکه او در یکی از غزلهای حافظ که بدین مطلع:

سحر ز هاتف غیبم رسید مژده به گوش　　　که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش

(حافظ، بی تا:۲۲۱)

در یک قطعه ی اردو به عنوان "قرب سلطان" اقبال از این غزل چنین استقبال کرده:

مزا تو یه ہے که یوں زیر آسماں رہی　　　"هزار گونه سُخن در دهان و لب خاموش"

یهی اصول ہے سرمایہ ی سکون حیات "گدای گوشه نشینی تو حافظا مخروش"
مگر خروش پہ مائل ہے تُو تو بسم الله بگیر باده ی صافی، ببانگ چنگ بنوش"
(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۳۹، بانگ درا: ۲۲۳)

اقبال در آخر این نظم می گوید که پیام مرشد شیراز را بشنوید که این سرِّ نهان خانهٔ ضمیر سروش است و بعد از آن شعر زیر را از حافظ می آورد که:

محل نور تجلی ست رأی انور شاه چو قرب او طلبی در صفای نیت کوش
(همان)

اقبال غیر از مولونا و حافظ در کلام خود از جامی نیز تأثیر گرفته و به او ارادت و احترام خاص ابراز می نماید و شعر او را تضمین می کند. و جایی در مثنوی خود گوید:

کشته ی انداز مـــلا جامیم نظم و نـــــثر او علاج خامیم
شعر لب ریز معانی گفته است در ثنای خواجه گوهر سفته است
نسخه ی کونین را دیباچه اوست جمله عالم بندگان و خواجه اوست"
(اقبال، ۱۹۹۰: ۲۱، اسرار خودی: ۲۱)

همچنین اشعار ناصر خسرو علوی را در کلام خود آورده ولی نمی توان گفت که اقبال تحت تأثیر وی بود. قطعه ی شاهین و ما هی در پیام مشرق (اقبال، ۱۹۹۰: ۲۸۶، پیام مشرق: ۱۱۶) سبک قطعه ی معروف ناصر خسرو از ماست که برماست را به خاطر می آورد.

اقبال علاوه بر مثنوی و غزل و قطعه نیز به پیروی بابا طاهر عریان در قالب دو بیتی شعر سروده است چنانکه دو بیتی زیر:

به کویش رهسپاری ای دل ای دل مرا تن ها گذاری ای دل ای دل
دمادم آرزوها آفرینی مگر کاری نداری ای دل ای دل
(همان: ۲۰۲، پیام مشرق: ۳۲)

همسانی فکری اقبال و شعرای فارسی گو:

فکر و اندیشه ی اقبال نیز تحت تأثیر عمیق عارفان و متصوفان ایران بود. بزرگترین شخصیتی که فکر اقبال را به خود جلب نموده بود مرشد و پیر وی حضرت مولانا جلال الدین رومی بود که اقبال می گوید:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم — دفتر سر بسته اسرار علوم
جان او از شعله ها سرمایه دار — من فروغ یک نفس مثل شرار
شمع سوزان تاخت بر پروانه ام — باده شبخون ریخت بر پیمانه ام
پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه ها تعمیر کرد

(اقبال، ۸۰۹:۱۹۹۰، اسرار خودی:۹-۸)

اگرچه مولانا و اقبال در دو زمان مختلف می زیستند اما این دو زمان از حیث اوضاع سیاسی و اجتماعی و مذهبی و فکری مسلمانان بسیار مشابه به یکدیگر بودند. به همین سبب اقبال برای احیای ملی گام در راه مولوی نهاد و در این صحنه همان نقشی را ایفا کرد که هفت قرن پیش مولوی ایفا کرده بود. اقبال می گوید:

چو رومی در حرم دادم اذان من — از او آموختم اسرار جان من
به دور فتنه ی عصر کهن او — به دور فتنه ی عصر روان من

(همان:۹۳۸، ارمغان حجاز:۵۶)

اقبال نیز مانند مولانا جویای مردانی نیرومند و فعال بود و سُستی و بیکاری و سربزیری و گوشه گیری را هرگز نمی پسندید. وی جویای مردان دلیر و نیرومند بود که دارای نیروی معنوی و مادی باشند که همیشه علیه شر پیکار کنند. بنابر این اقبال مثنوی اسرار خودی را با اشعار مولانا آغاز نمود که:

دی شیخ باچراغ همی گشت گرد شهر — کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زین همرهان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما — گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست

(همان:۴، اسرار خودی:۴)

اقبال نیز جویای تعبیر خواب هایی است که برای مردم روزگار خویش دیده و وی با تبدیل قافیه اشعار مولانا را چنین پیروی کرده:

از روزگار خویش ندانم جز این قدر　　خوابم ز یاد رفته و تعبیرم آرزوست

(همان:۳۲۷، پیام مشرق:۱۵۷)

مولانا عشق را منبع و مبدأ حرکت و ارتقا و رهبر و راهنمای منازل دنیا و آخرت می گرداند و به قول وی جذب عشق است که انسان را از قیود و حدود زمان می رهاند و جمله علت ها را معالجه می کند. رومی در تمهید مثنوی می گوید:

آتش عشق است کاندر نی فتاد　　جوشش عشق است کاندر می فتاد

هر که را جامه ز عشقی چاک شد　　او ز حرص و عیب کُلّی پاک شد

شاد باش ای عشق خوش سودای ما　　ای طبیب جمله علت های ما

جسم خاک از عـــشق بر افلاک شد　　کوه در رقـــص آمد و چالاک شد

(مولوی، بی تا: دفتر اول)

اقبال در جاهای دیگر تحت عناوین مختلف همین مطالب را به طرز شیوا و شیرین بیان کرده و از آهنگ او پیدا است که همه آن ها صدای بازگشت مرشد روم است:

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست　　اصل عشق از آب و باد و خاک نیست

در جهان هم صلح و هم پیکار عشق　　آب حیوان تیغ جوهردار عشق

از نگاه عشـــق خارا شـــق بود　　عشـــق حق آخر سراپا حـــق بود

(اقبال، ۱۸:۱۹۹۰، اسرار خودی:۱۸)

یا می گوید:

عشق شبخونی زدن بر لا مکان　　گور را نادیده رفتن از جهان

عشق با نانِ جوین خیبر گشاد　　عشق در اندام مه چاکی نهاد

عشق در جان چون به چشم اندر نظر　　هم درون خانه هم بیرون در

عشق هم خاکستر و هم اخگر است		کار او از دین و دانش برتر است
عشق سلـــــطان است و برهان مبین		هر دو عالـــــم عشق را زیر نگیـــــن

(همان: ۶۱۰، جاوید نامه:۲۲)

بعد از مولانا اشهب فکر اقبال در عرصه ی فکر نظیری نیشابوری جولان می دهد به گونه ای که مثنوی اسرار خودی را با شعر نظیری آغاز می کند.

نیست در خشک وتر بیشه ی من کوتاهی		چوب هر نخل که منبر نشود دار کنم

(اقبال، کلیات، ۱۹۹۰:۵، اسرار خودی:۵)

اقبال آنقدر به اشعار و به فکر نظیری علاقه داشت که در غزلیات خویش مصراع شعر نظیری را تضمین کرده و می گوید:

به ملک جم ندهم مصرع نظیری را		"کسی که کشته نشد از قبیله ی ما نیست"

(همان ، ۳۲۹: پیام مشرق:۱۵۹)

در واقع اقبال چون خودش مرد میدان و خوددار و خودشناس است بنا بر این از اشعار نظیری فکر خودداری، خودشناسی و بی نیازی را گرفته. اقبال هر آن فکری را که به زندگی جوشش و حرکت می دهددوست دارد. در کلام نظیری این چنین افکاری به طور نمایان به چشم می خورد و ناامیدی و یأس به مبارزه طلبی و ستیزه جویی مبدل می شود. اقبال نیز خواهان حیات جاودان است و عقیده دارد که حیات جاودان بجز ستیز و مبارزه به دست نمی آید. او مردم را دربه دست آوردن حیات ابدی ترغیب می نماید:

میارا بزم بر ساحل که آنجا		حیات زندگانی نرم خیز است
به دریا غلط و با موجش در آویز		حیات جاودان اندر ستیز است

(همان:۲۱۵، پیام مشرق:۴۵)

یا این نظم از اقبال:

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم		هیچ نه معلوم شد آه که من کیستم
موج ز خود رفته ای تیز خرامید و گفت		هستم اگر می روم، گر نروم نیستم

(همان:۲۹۸، پیام مشرق:۱۲۸)

اقبال نیز از اشعار نظیری پیروی کرده و هر دو شاعر بایکدیگر هم صدا و هم آهنگ و هم زبان به نظر می رسند. این چند بیت به طور مثال از نظیری و اقبال ملاحظه شود:

نظیری:

به دست طبع عنان داده ای دریغ از تو   به چنگ صد هوس افتاده ای دریغ از تو

(نیشابوری، ۱۳۴۰:۳۲۷)

اقبال:

بتان تازه تراشیده ای دریغ از تو   درون خویش نکاویده ای دریغ از تو

(اقبال، ۱۹۹۰:۳۵۳، پیام مشرق:۱۸۳)

نظیری:

جام گیر، اختر افتاده بر افلاک انداز   روح شو عاریت خاک، سوی خاک انداز

(نیشابوری، ۱۳۴۰:۱۹۹)

اقبال:

ساقیا بر جگرم شعله ی نمناک انداز   دگر آشوب قیامت به کف خاک انداز

(اقبال، ۱۹۹۰:۴۲۱، زبور عجم:۲۹)

نظیری:

مردانه قماری کن دستی به دو عالم زن   خصیه که نهی پر نه نقشی که زنی کم زن

(نیشابوری، ۱۳۴۰:۳۱۹)

اقبال:

با نشئه ی درویشی در ساز و دمادم زن   چون پخته شوی خود را بر سلطنت جم زن

(اقبال، ۱۹۹۰:۴۶۷، زبور عجم:۷۵)

اقبال از فکر و اندیشه ی حکیم سنائی نیز اثر پذیرفته و عقیدت و ارادت خود را به سنائی در مثنوی مسافر به وضوح نشان داده. سنائی از

پیشروان مولانا نیز بوده و مولانا او را استاد معنوی خود قرارداده است و می گوید:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او   ما از پی سنائی و عطار آمدیم

(احسن، ۲۰۰۰:۴۰۸)

حکیم سنائی معتقد به عظمت و والا منشی انسان است. وی آسمان، خورشید و ماه و انجم را برده ی انسان تصور می کند و انسان بلند همت را برای تسخیر ستارگان دعوت می کند. انسان نیز با سیر ارتقائی روحانی به چنان جایی می رسد که در آنجا ماه و انجم تحت فرمان وی در می آیند، و او از جلوه ی حُسن مطلق بهره می برد. سنائی در یکی از قصیده های خود زیر عنوان "در حکمت و موعظت و زهد و نصیحت" می گوید:

زین سپس دست ما و دامن دوست   بعد از این گوش ما و حلقهٔ یار
در جهان شاهدی و ما فارغ   در قدح جرعه یی و ما هشیار
چرخ و اجرام چاکران تواند   تو از ایشان طمع مدار مدار
حلقه در گـــوش چرخ و انجم کن   تا دهنـــدت به بنـــدگی اقـــرار

(سنایی، غزنوی: ۱۳۴۱:۱۹۷-۱۹۶)

عظمت انسان و تسخیر مهر و ماه و رسیدن او به بارگاه خداوند متعال از نخستین آرزوهای اقبال و هدف وی می باشد. در مثنوی رموز بیخودی اقبال توسیع حیات ملیه را از تسخیر قوای نظام عالم می داند و صدای بازگشت اشعار سنائی در افکار اقبال چنان موج می زند که وی می گوید:

ثابت و سیاره ی گردون وطن   آن خداوندان اقوام کهن
این همه ای خواجه آغوش تو اند   پیش خیز و حلقه در گوش تو اند

(اقبال، ۱۹۹۰:۱۴۳، رموز بیخودی:۱۴۳)

درکلام اقبال ضمن صحبتی از تسخیر فطرت، وی بارها از تسخیر کردن ماه و چرخ و ستارگان به دست انسان ها ذکر نموده است و این را کوچکترین مظهر جولانگاه انسان قرار داده است. مانند این اشعار از وی:

ز جوی کهکشان بگذر، ز نیل آسمان بگذر ز منزل دل بمیرد گرچه باشد منزل ماهی

(همان:۴۹۲، زبور عجم:۱۰۰)

و جای دیگر می گوید:

بیرون قدم نه از دور آفاق تو پیش ازینی، تو بیش ازینی!

(همان:۵۰۸، زبور عجم:۱۱۶)

مثال های فراوان در پیرامون این مفاهیم می توان آورد که نشانگر گرایش فکر اقبال به شعرا و متصوفان ایران است و این همسانی فکری معنوی و لفظی کلام او را در سرتاسر جهان به طور عام و در ایران و پاکستان به طور خاص جلا بخشیده و هزاران هزار محقق و دانشور شرق مدیون فکر روشن و کلام شیرین اقبال می باشند. اشعار وی مصداق مثنوی معنوی موفقیت و محبوبیت عوام را جلب نموده است. و به مولانا غلام قادر گرامی، شاعر پاکستانی، گفته است:

در دیده ی معنی نگران حضرت اقبال پیغمبریی کرد و پیمبر نتوان گفت

(عرفانی، بی تا:۸)

نتیجه

از بیان این مقاله نتیجه گرفته می شود که اقبال از سنت و روش کلاسیک شعر فارسی آگاهی داشته و تحت تأثیر آن بوده. او با سرودن اشعار فارسی، فارسی را در شبه قاره حیات تازه ای بخشیده که بعد از غالب دهلوی رو به زوال بود. عشق و علاقه ی اقبال به سرزمین ایران و به زبان و شخصیت های ادبی آنجا به نحو احسن روشن می گردد. تأثیر شعرای فارسی زبان باعث می شود که اقبال گاهی اشعار آن ها را تضمین می کند و گاهی

نظم کامل بر یک شخصیت مورد پسند می سراید و از کسی به ناحق تعریف نمی کند. اشعار اقبال آیینه دار افکار و عواطف و عشق و انگیزهٔ او به ادبیات فارسی و میل و رغبت وی به شرق نشان می دهد. عجم دوستی و ایران دوستی اقبال نشانگر وحدت دو کشور اسلامی ایران و پاکستان و رشته ی ناگسستنی تاریخی است که نماد دوستی و اخوت برای نسل آینده می باشد و به گفته ی خود اقبال:

تا اخوت را مقام اندر دل است　　　بیخ او در دل نه در آب و گل است

(اقبال، ۶۵۲:۱۹۹۰، جاویدنامه:۶۴)

منابع

۱- احسن، عبدالشکور (۲۰۰۰) **اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزه-** لاهور: اقبال اکادمی پاکستان، سعادت آرت پریس، طبع دوم

۲- اقبال، محمد (۲۰۰۶) **کلیات اقبال اردو-** لاهور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع هفتم

۳- اقبال، محمد (۱۹۹۰) **کلیات اقبال فارسی-** لاهور: شیخ غلام علی اینڈ سنز پرائیوت لمیتد، طبع ششم

۴- اورنگ، بها الدین (۱۳۵۸) **یادنامه‌ی اقبال-** لاهور: خانه‌ی فرهنگ ایران، چاپخانه ریپن، چاپ نخست

۵- برنی، مظفر حسین، (۱۳۶۴) **نقش اقبال در ادب پارسی-** ترجمه مهدی افشار، وزارت ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات، چاپ اول

۶- تبریزی، محمد حسین بن خلف (۱۰۶۲) **برهان قاطع-** هند

۷- تفهمی، ساجد (۱۳۸۱) **کشف الالفاظ اقبال-** کراچی: خانه‌ی فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، چاپخانه‌ی کنیز

۸- جعفری، محمد تقی (۱۳۶۴) **از دریا به دریا-** کشف الابیات مثنوی، انتشارات چاپخانه‌ی وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول

۹- حافظ، محمد شمس الدین (بی تا) **دیوان حافظ-** از روی نسخه‌ی تصحیح شده علامه محمد قزوینی، چاپ پیام حق، دفتر خدمات

۱۰- سجاد حسین، قاضی (۱۹۷۴) **مثنوی مولوی معنوی-** لاهور: الفیصل ناشران و تاجران کتب، اردو بازار

۱۱- سنایی غزنوی، مجدود ابن آدم (۱۳۴۱) **دیوان** - به تصحیح مدرس رضوی، تهران: چاپ اتحاد، کتابخانه‌ی ابن سینا

۱۲- شفیق، خرم علی (۲۰۰۸) **اقبال ابتدائی دور-** لاهور: شرکت پریس، طبع اول

۱۳- عرفانی، خواجه عبدالحمید (بی تا) **رومی عصر-** تهران: کانون معرفت

۱۴- قریشی، وحید (۹۶-۱۹۹۵) **اقبالیات-** لاهور: نشریه اقبال اکادمی پاکستان

۱۵- محقق، اسد الله (۲۰۰۵) **علامه اقبال در ادب فارسی و فرهنگ افغانستان-** اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

۱۶- محمد اکرم، سید (۱۹۸۲) **اقبال در راه مولوی-** لاهور: اقبال اکادمی پاکستان، چاپخانه مکتبه‌ی جدید، چاپ دوم

۱۷- معین، محمد (۱۳۷۵) **فرهنگ معین-** تهران: مؤسسه ی انتشارات امیرکبیر، میدان استقلال، چاپ دهم

۱۸-مقدم صفیاری، شهین دخت (۱۹۸۹) **نگاهی به اقبال-** لاهور: اقبال اکادمی پاکستان، لائت هأوس پریس، چاپ اول

۱۹- منوّر، محمد (۱۹۸۷) **غزل فارسی علامه اقبال-** ترجمه از دکتر شهین دخت مقدم صفیاری، لاهور: اقبال اکادمی پاکستان، میترو پرنترز، چاپ اول

۲۰- منوّر، محمد (۱۹۹۲) **میزان اقبال**- لاهور: اقبال اکادمی پاکستان میترو پرنترز، چاپ اول

۲۱- مولوی، جلال الدین(بی تا) مثنوی معنوی.به کوشش محمد رمضانی،تهران:نشر خاور.

۲۲- نیشابوری، نظیری (۱۳۴۰) **دیوان نظیری نیشابوری**- تصحیح مظاهر مصفا، چاپخانه ی موسوی.

۲۳. Shafique, Khurram Ali (۲۰۰۱) **Stray Reflection**. Iqbal Academy, Pakistan, ۴th Edition

دکتر فرامرز میرزایی
دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا
مریم رحمتی ترکاشوند
دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا

بینامتنی (تناص) قرآنی و اشعار اقبال لاهوری

چکیده

نظریه‌ی بینامتنی(Intertextuality) – حاصل رویکرد زبان‌شناختی به ادبیات و نقد متن محور است که به روابط بین متونی می‌پردازد که موجب آفرینش متن جدید می‌شود و هر متن ادبی را به « منزله‌ی جذب و دگرگونی دیگر متون گوناگون گذشته و یا همزمان با آن » می‌داند.

علامه محمد اقبال لاهوری شاعر فارسی‌زبان، سیاستمدار و اندیشمند مسلمان پاکستانی، سروده‌های خود را در خدمت بیداری مردم و ایجاد روحیه‌ی آزادی قرار داد. وی از جمله شاعران رسالت‌مداری است که رویکرد درخوری به قرآن دارد. تحلیل روابط بینامتنی اشعار وی- به عنوان متن حاضر- با قرآن- به عنوان متن پنهان- نشان می‌دهد که این شاعر در بیان اندیشه‌هایش، با زبان شعر، از آیات قرآنی یا مفاهیم آن، بهره بسیاری برده است. عملیات بینامتنی در اشعار اقبال لاهوری روشن می‌سازد که بیشترین شکل بینامتنی در اشعار وی به صورت « نفی متوازی« یا «امتصاص» است که شاعر در آن بین متن پنهان و متن حاضر در جهت رسیدن به اهداف اصلی خود، که همان نشر اندیشه‌های اسلامی است، نوعی سازش ایجاد کرده است، اگرچه گاهی هم از رابطه‌ی «نفی جزیی» یا «اجترار» در این تعامل قرآنی بهره برده است.البته این روابط بینامتنی تقریبا در تمام موارد به شکل اگاهانه روی داده است.

واژگان کلیدی: قرآن، بینامتنی، محمداقبال لاهوری.

مقدمه

«زبان» در شعر هم هدف است وهم ابزار، وتنها به وسیله‌ی آن می‌توان ماهیت و کارکرد متن ادبی را کشف کرد، زیرا « متن ادبی مستقر در زبان است» (بارت، ۱۳۸۳ : ۵۹). از این رو دانش زبان‌شناسی تأثیر شگفت آوری در رواج رویکرد زبان‌شناختی به ادبیات داشت (مسکین، فکر ونقد، شماره ۵۸). در این رویکرد، ناقدان، متن ادبی را «قطعه‌ی بزرگ زبانی» می‌دانند (مکاریک، ، ۱۳۸۴: ۲۵۶) که باید با تجزیه و تحلیل جنبه های گوناگون آن، به درک بهتر آن دست یافت. از نظر آنان زبانِ « متن ادبی» تفاوت اساسی با زبانِ« متن غیر ادبی » دارد، در اولی زبان، از اهداف پیام متن ادبی به حساب می‌آید، اما در دومی زبان تنها به مثابه ابزاری برای انتقال پیام به مخاطب محسوب می‌شود، لذا پیچیدگی و رازهای زبانی در متن ادبی یک امتیاز به حساب می‌آید.

شیوه‌های نقد جدید که تحت تاثیر زبان شناسی نوین ظهور کرده‌اند غالبا «متن محور» هستند و در خوانش متن ادبی تنها به متن ادبی، و نه مسایل پیرامونی آن، توجه دارند. این ویژگی، نقد جدید را از نقد قدیم متمایز ساخته است. بررسی نظریات نقدی «متن محور» نشان می‌دهد که گروهی متن را یک واحد بسته می‌انگارند که تنها به وسیله‌ی خود متن قابل فهم است و گروهی متن را یک واحد باز می پندارند که با دیگر متون در تعامل است و در حقیقت هر متنی، ترکیبی از متون گوناگون است. این همان «تناص» یا « بینامتنی» است که « ژولیا کریستوا» آن را در مطالعات خود مطرح کرده بود.

از این رو «درهم تنیدگی متون» ،که از آن به نظریه‌ی بینامتنی(Intertextuality)، یاد می‌شود، حاصل رویکرد زبان‌شناختی به ادبیات، و نقد متن محور می باشد، و چنان مورد توجه ناقدان قرار گرفت که آن را امری اجتناب ناپذیر برای هر متن ادبی دانستند.. براساس این نظریه، هر متن ادبی بینامتنی است (اسدی ؛ماهیهٔ التناص، مجلهٔ الفکر والفن: ۲۸) و هر اثری، تحت تاثیر آثار قبل یا هم‌زمان با خود، و با تغییر و تصرف در

آنها، به وجود می‌آید و به خود هویت می‌بخشد. به عبارت دیگر هر اثری مرجعی دارد که قبل یا هم‌زمان با او بوده است؛ زیرا خاصیت ذهنی انسان اقتضا می‌کند تا پیوسته از تجربیات ذهن فعال و پویای خود استفاده کند و رسوبات ذهنی خود را آگاهانه یا ناخودآگاه به کار برد.(میرزایی، ۱۳۸۸ : ۳۰۰). البته بینامتنی « پیش از اینکه مناسبات اثری ادبی را با آثار دیگر مطرح کند، تعیین کننده شکل حضور هر اثر در حوزه فرهنگ است» (خلیلی جهان‌تیغ،۱۳۸۶: ۷) و این، همان نکته مهمی است که ارزش تحلیل بینامتنی متون ادبی را نشان می‌دهد.

ناقدان عرب، اصطلاح (Intertextuality) را به واژه « التناص» یا « النصوصیه» به معنی «تداخل متون باهم»، ترجمه کردند و تلاش فراوانی برای تبیین آن نمودند. تقریبا در تحلیل گفتمان شعری، تناص را در شعر شاعران بررسی کرده‌اند. ناقدانی مانند: صبری حافظ، محمد عزام و صلاح فضل.. در این زمینه مقالات و کتاب های درخوری نوشته‌اند. (میرزایی، ۱۳۸۸ :۳۰۱-۳۰۰) در تناص عناصر سازنده‌ی متن و رابطه‌ی محکم بین آنها بررسی می‌شود، و رابطه‌ی بین اجزای تشکیل دهنده‌ی متن، به رابطه‌ی متن با متون دیگر پیشین یا معاصر خود پیوند می‌خورد. (بدری الحربی، ۲۰۰۳ :۱۳)

از آنجا که آثار شاعران و نویسندگان اغلب در ساحت بینامتنی قرار می‌گیرد (خلیلی جهان‌تیغ،۱۳۸۶ : ۷). از این‌رو تحلیل بینامتنی شعر شاعران فارسی‌زبان که از بینامتنی به عنوان ابزاری برای پربار کردن شعر خود استفاده نموده‌اند، ضروری به نظر می‌آید. اینان رویکرد پرباری به متون ارزشمند میراث کهن، به ویژه میراث دینی، داشته‌اند، و در این میان قرآن کریم، به عنوان یک میراث ادبی و دینی جامع و کامل، درهم تنیدگی شگفت انگیزی با شعر شاعرانی چون حافظ، مولوی، سعدی و.. دارد. از جمله شاعرانی که رویکرد قابل توجهی به قرآن دارد که در نتیجه‌ی آن، بینامتنی زیبایی بین شعر وی با قرآن به وجود آمده «محمد اقبال لاهوری » شاعر پرآوازه‌ی پارسی‌گوی شبه قاره هند است. وی که از پرچمداران وحدت اسلامی است، با استفاده از هنر شعری خود در پی

آن است که با ابراز حقایق، باعث نجات مسلمانان گردد و راه تحصیل آزادی و استقلال را برای ایشان هموار سازد و به منظور تاثیرگذاری زیاد، از آیات و سُوَر قرآنی به شکل گسترده و متفاوتی استفاده کرده است که با تطبیق نظریه‌ی بینامتنی می‌توان به زیبایی های آن دست یافت. وی در « تبیین و توضیح عقاید خود با آیات قرآن و تمثیلات و روایات توسل می‌جوید و به طرز مثنوی مولانا حکایت در حکایت و روایت در روایت می‌آورد و در فضیلت دین اسلام و توحید و رسالت و قرآن سخن-های نو و بدیع و مؤثری دارد.» (یغمایی، ۱۳۴۹ : ۱۳۴). در این مقاله سعی بر آن است که با تبیین نظریه‌ی بینامتنی، عملیات بینامتنی قرآنی با اشعار فارسی این شاعر پرآوازه‌ی هندی بررسی گردد.

نظریه‌ی بینامتنی

بینامتنی، در ساده ترین تعریف، رابطه‌ی دو لفظ ودر مفهوم عمیق‌تر رابطه دو متن ادبی با هم است. تبین مفهوم بینامتنی همانند دیگر مفاهیم نقدی- ادبی ساده به نظر نمی‌آید. تازگی این نظریه و کاربرد فراوان و متعدد این واژه، تعریف آن را دشوار کرده است. این امر در زبان فارسی وعربی، به خاطر ترجمه‌های ناقص و برداشت‌های ناصحیح، و تعدد اصطلاحات دشوارتر شده است. محمد مفتاح، نظریه پرداز بینامتنی مغربی، در باره‌ی می‌نویسد: «تناص پدیده‌ی پیچیده‌ای است که ضبط و قانونمند کردن آن دشوار است چون که شناخت آن متکی بر فرهنگ خواننده و میزان شناخت و قدرت فکری او می‌باشد.» (مفتاح، ۲۰۰۵ : ۳۱)

«ژولیا کریستوا»(J. KRISTEVA) مبدع نظریه‌ی بینامتنی، این پدیده را چنین تعریف می‌کند:« هر متن همچون معرفی از نقل قول‌ها ساخته می‌شود. هر متنی به منزله‌ی جذب و دگرگون سازی متنی دیگر است» (کریستوا ،۱۳۸۱ :۴۴). وی بینامتنی را یک فضایی در نظر گرفته که در آن فضا، متون با هم برخورد می‌کنند و یک متن، «جایگشتی از متون و بینامتنی در فضای یک متن مفروض، است که در آن گفته‌های

متعددی اخذ شده از دیگر متون، با هم مصادف شده و یکدیگر را خنثی می‌کنند» (آلن،۱۳۸۰ :۵۳). و به نظر او کلیه‌ی متون، متون مکالمه‌ای هستند و هیچ متنی به صورت صرف و منحصر وجود ندارد؛ بلکه هر متنی اگرچه هم به دیگر متون اشاره‌ای نداشته باشد با آنها در حال مکالمه‌است و نمی‌توانند متنی یکسویه باشد.(پین، ۱۳۸۰ :۲۹۱)

صورت گرایان روسی نخستین نظریه پردازانی بودند که موضوع «مناسبات میان متونی» را در نقد متون ادبی مطرح کردند (میرزایی، روش گفتمان کاوی شعر، ۱۳۸۴ :۶۳) .این بحث با مقاله‌ای از شکلوفسکی با عنوان«هنر به مثابه تمهید» آغاز شد. او در این مقاله نشان داد که انگاره‌ها و تصاویری که شاعر به کار برده، تقریبا بی‌هیچ دگرگونی از اشعار دیگری وام گرفته است. نوآوری شاعران « نه در تصاویری است که رسم می‌کنند بلکه در زبانی است که به‌کار می‌گیرند.(احمدی، ۱۳۸۰ :۵۸)از نظر وی« اثر هنری درارتباط با آثار هنری دیگر واز رهگذر تداعی با آن آثار فهمیده می شود..» (تودوروف، ۱۳۷۹ : ۴۸). میخائیل باختین اندیشمند روسی، نیز با طرح «منطق مکالمه» (Dialogique) به بینامتنی اشاره می‌کند، اما از نظر وی «رمان تنها ژانری است که کلام‌های دو سویه در آن نمود پیدا می‌یابند؛ و این خصلت خاص ساختار رمان است» (کریستوا،۱۳۸۱ :۵۲). رولان بارت فرانسوی متن جدید را حاصل اجتماع اجزا متون پیشین می‌داند و آن را برای هر متنی حتمی و اجتناب ناپذیر می‌شمارد. از نظر وی، « هر متنی بافت جدیدی است که تار و پود آن از نقل قول‌ها و کلام گذشته تنیده شده است. پدیده‌ی بینامتنی که شرط اصلی وجود هر متن است، تحت هر شکلی که باشد، محدود به منبع اثر و تاثیر پذیری آن نیست. بینامتن، عرصه‌ی کلی قالب‌های ناشناخته و گمنام است که سرچشمه‌ی آنها، بندرت تشخیص داده می‌شود و این عرصه شامل گفته‌های ناخودآگاه یا خود به خودی است که در داخل گیومه قرار ندارند» (بروئل و همکاران،۱۳۷۸ :۳۷۴). ژرار ژنت فرانسوی با توسعه مفاهیم مشابه در خصوص بینامتنی، بویژه روابط بین متونی، تلاش کرد تا جوانب آن را روشن‌تر نماید. وی در

کتاب «درآمدی به فزون متنی» بینامتنی را چنین تعریف می‌نماید: «رابطه‌ی حضور همزمانی بین دو یا چند متن» یا «حضور عملی یک متن در داخل متن دیگر به درجات مختلفی از وضوح وغموض» به گونه‌ای که فقط می‌توان با یک هوش سرشار آن را دریافت. (ژنت، ۱۹۸۵ : ۵)

این تعاریف یک محور اصلی و جوهری دارد که ژولیا کریستوا به آن اشاره کرده است: تولید یک متن از طریق تعامل با متون قبل یا معاصر خود. تزوتان تودورف هم به آن اشاره کرده است« آفرینش یک متن بر پایه‌ی آنچه متن نیست امکان ندارد. آفرینش متن عبارت است از تغییر شکل یک سخن و یک متن به سخن ومتن دیگر». (تودورف،۱۳۷۹ :۴۸) بنابراین منظور از کلمه‌ی بینامتنی، ارتباط موجود بین یک متن ادبی با متون دیگر می‌باشد.

عملیات بینامتنی

تعریف کریستوا از بینامتنی، که هر متنی دگرگون یافته دیگر متون است، دو اصطلاح «متن حاضر» و «متن پنهان»را وارد مباحث بینامتنی کرد. متن موجود را متن حاضر و متونی که با متن کنونی تعامل داشته، متن پنهان نامیده‌اند. یعنی هر گونه متنی(متن حاضر) حاصل یک فرایند تبدیل (عملیات بینامتنی) از متون دیگری(متون پنهان) بوده است.(موسی،۲۰۰۰ :۵۱-۵۲) متن پنهان متن حاضر را روشن می کند وخواننده از طریق آن به فهم متن حاضر دست می‌یابد و بدین ترتیب در نظریه‌ی بینا متنی از نظر کریستوا متن ادبی به وسیله‌ی دیگر متون ادبی تفسیر می‌گردد، و بینامتنی بدون متن پنهان و متن پنهان بدون بینامتنی وجود ندارد (همان :۵۲). کشف متون پنهان عامل اصلی فهم متن حاضراست. در حقیقت «بینامتنی (تناص) همان چیزی است که به متن معنا وارزش می‌بخشد. بینامتنی نه تنها نظام اشاره‌ای و بسته‌ی متن را باز می کند، بلکه افق های جدیدی در فهم متن به خواننده می‌گشاید و همان گونه که خود از متون گذشته تغذیه کرده است به نوبه‌ی خود تبدیل به ماده ای می شود که متون آینده از آن

بهره ببرند» (صبری حافظ، ۱۹۹۶ :۵۸-۵۷)، لذا متون پنهان به مثابه‌ی کلیدهایی هستند که با آن درهای بسته‌ی متن جدید باز می‌گردد.

از مباحثی که گذشت می‌توان فهمید که هر بینامتنی دارای سه رکن اساسی است : متن پنهان؛ متن حاضر و عملیات بینامتنی. کوچ لفظ یا معنا از متن پنهان به متن حاضر عملیات بینامتنی نام دارد که تبیین آن مهمترین بخش نظریه‌ی بینامتنی در تفسیر متون است. هرمتنی، متون مختلفی را در خود جای داده و در شکل جدیدی آنها را بازآفرینی نموده است به گونه‌ای که از این متون چیزی جز اشاراتی باقی نمانده که خواننده را به متن پنهان راهنمایی می‌کند. در نتیجه معادله‌ی هر متن ادبی به این صورت است: « هر متن (= متن حاضر)؛ عبارت است از جذب ودگرگونی (= عملیات تناص) ؛ از بسیاری از متون دیگر (= متن پنهان) » (موسی، ۲۰۰۰ :۵۲-۵۱).

حضور متن پنهان در متن جدید به سه صورت انجام می‌گیرد که ازآن به عنوان قانون‌های سه‌گانه‌ی بینامتنی نام برده‌اند: « قانون «اجترار» یا نفی جزیی - قانون «امتصاص» یا نفی متوازی و قانون «حوار» یا نفی کلی » (همان : ۵۵) این قوانین سه-گانه روابط بین متن حاضر و متن غایب را تفسیر می‌کند.

در نفی **جزیی یا اجترار**، مؤلف جزیی از متن غایب را در متن خود می‌آورد و متن حاضر ادامه‌ی متن غایب است و کمتر ابتکار یا نوع آوری در آن وجود دارد (عزام، ۲۰۰۵ : ۱۱۶). واضح است که این نوع روابط شکل سطحی و آسانی از روابط بینامتنی به شمار می‌رود. چنین تعاملی که به شکل جزیی صورت می‌گیرد معمولا از نظر معنای الفاظ و عبارات، موافق با متن غایب می‌باشد. در **نفی متوازی یا امتصاص**، متن پنهان پذیرفته شده است وبه صورتی در متن حاضر به کار رفته که جوهره‌ی آن تغییر نکرده است (موسی، ۲۰۰۰ : ۵۵) اما دارای معنای بیشتری می باشد، در حقیقت مولف نوعی سازش میان متن پنهان و حاضرایجاد کرده و ازآن دفاع می‌کند. این بدان معنی نیست که معنای متن غایب در این شکل با معنایی که در متن حاضر ایفا می‌کند متفاوت نیست، بلکه می‌تواند دارای معنای بیشتری باشد و یا با تغییر و تنوعی که به نوآوری و ابداع

شاعر بستگی دارد، همراه باشد. اما **نفی کلی یا حوار** که بالاترین درجه‌ی بینامتنی است، نیاز به خوانشی آگاهانه و عمیق دارد زیرا متن پنهان به سادگی دریافت نمی‌شود، و آفریننده‌ی متن، در این نوع از روابط، متن پنهان را بازآفرنی کامل می‌کند به گونه‌ای که در خلاف معنای متن پنهان به کار می برد، و معمولا این امر ناخودآگاه روی می-دهد (وعدالله،۲۰۰۵ :۳۷) شاعر یا نویسنده یک مقطعی از متن پنهان را در متن خود می‌آورد، در حالی که معنی متن تغییر یافته است، زیرا هیچ نوع سازشی بین متن پنهان و حاضر وجود ندارد. به همین دلیل عالی ترین نوع بینامتنی به حساب می‌آید. درک این نوع روابط بینامتنی نیاز به تلاش فکری زیادی دارد تا لایه‌های زیرین متن کشف گردد و ناگفته های آن روشن شود. این سه نوع رابطه بینامتنی بین متن پنهان و متن حاضر مهمترین بخش بینامتنی است (میرزایی، ۱۳۸۸ : ۳۰۶) که عملیات بینامتنی آن را تفسیر وتبیین می‌کند.

علامه محمداقبال لاهوری

فیلسوفان اروپایی وی را چهره‌ای همانند هانری برگسون، می‌دانند، **اما هرگز فلسفه** او را از رنج مردم و سرنوشت ملت گرسنه و اسیرش غافل نساخت و **غرق شدن** در تاریخ و معارف اسلامی او را با جهان امروز و فرهنگ و تمدن و علوم **جهان، بیگانه** نساخت و در قالب‌های قدیم و قرن‌های گذشته محبوس نماند و تمدن **و علم و** اندیشه‌ی جدید را مستقیم و عمیق شناخت و مرد این قرن شد. (شریعتی، ۱۳۴۹ : ۱۷) پیام اقبال این است که آتش خویش را در دل‌هایمان برافروزیم و روح ایمان و عرفان و آن عشق بزرگ انسان پرور را دوباره در جان‌هایمان مشتعل سازیم تا با روح هستی و معنی جان و راز طبیعت و هدف نهایی وجود آشناتر گردیم و در اوج قدرت، موفقیت، رفاه مادی و صنعتی همچون اروپا به بن بست پوچی و سیاه اندیشی، پریشانی ایمان و گمراهی اندیشه دچار نشویم و مذهب را در خویش نیرو دهیم تا از قید تمایلات ضد

انسانی وطمع‌ها و ترس‌ها و ضعف‌های روح خویش رها شویم و به آزادی برسیم. (همان : ۹۲)

نقش اولیه‌ی شعر اقبال به دست دادن واقعیت و سپس اشاره به وسائل اخلاقی و معنوی در انداختن طرحی نو است وی در شعر خود بر آن بود که نابسامانی‌های جهان امروز را چه در شرق و چه در غرب بنمایاند و سپس برای ترمیم آنها راه‌های معینی به دست دهد. محمد اقبال، نه تنها شاعر همه‌ی مکان‌هاست بلکه شاعر همه‌ی افکار نیز هست و این راز بزرگی وی به عنوان یک شاعر و یک انسان است و نه تنها خود را از بند زمان و مکان رهایی بخشید بلکه با برگزیدن انسانیت به عنوان محور فکری شعر خود، شاعری را به یکی از بزرگترین سرچشمه‌های الهام تبدیل نمود.(پاکستانی، ۱۳۴۹ : ۱۲۲-۱۲۱) چنانکه شاعر در اشعارش خود را مربوط به همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها می‌داند:

نغمه‌ام از زخمه بی پرواستم — من نوای شاعر فرداستم
عصر من داننده‌ی اسرار نیست — یوسف من بهر این بازار نیست
ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد — چشم خود بربست و چشم ما گشاد
رخت ناز از نیستی بیرون کشید — چون گل از خاک مزار خود دمید

(کلیات اقبال، ۱۳۴۳ : ۶)

عملیات بینامتنی قرآن و اشعار فارسی اقبال لاهوری

در پدیده‌ی بینامتنی هر متنی دارای یک یا چند سند مختلف می‌تواند باشد که برای فهم و تحلیل آن، باید به آن اَسناد مراجعه شود. متن یا متون ارجاعی که متن اصلی را تفسیر می‌کند، «متن پنهان» می‌نامند و برطبق این نظریه، باعث تولید «متن حاضر» یا متن اصلی شده است به گونه‌ای که متن اصلی وجود خود را مدیون آن می‌داند. آثار و نشانه‌های متن غایب در متن حاضر نوع شکل بینامتنی را مشخص می‌سازد. عملیات بینامتنی در حقیقت چگونگی کوچ معنا را از متن غایب به متن حاضر روشن می‌کند، و مشخص می‌سازد که در این کوچ چه تغییراتی روی داده تا متن کنونی شکل گرفته

است. عملیات بینامتنی همان بررسی متن اصلی با توجه به متن غایب و ردیابی روابط موجود بین آنها می‌باشد. (میرزایی، ۱۳۸۸ : ۳۰۲)

در تبیین روابط بینامتنی قرآن با اشعار محمداقبال لاهوری، متن قرآنی متن غایب و قصائد اقبال متن حاضر می‌باشد. عملیات بینامتنی یا تناص تعامل این دو متن را روشن می کند. اگرچه می‌توان شکل ها وعناوین فراوانی برای بینامتنی ذکر کرد اما در این مقاله از شیوه ای که دکتر عبدالملک مرتاض در بررسی روابط بینامتنی معلقات سبع با دیگر متون به کار برده، استفاده شده است. وی در این بررسی، عناوین : تناص لفظی، تناص مضمونی و تناص ذاتی(داخلی) را به کاربرده وسپس نوع روابط هر کدام را شرح داده است (مرتاض، ۱۹۹۸ : ۳۶۹ -۳۹۰) به خاطر موضوع مقاله، خود بخود -- و در اینجا- بینامتنی درون متنی(تناص ذاتی) منتفی است.

الف- بینامتنی واژگانی

واژگان ماده‌ی اولیه‌ای است که هر ادیبی می‌تواند از آن بهره ببرد تا تصور و ایده‌ی خود را نسبت به هستی ارائه نماید. الفاظ مانند رنگ در نقاشی است که در اختیار همه-ی هنرمندان است تا با زبر دستی تابلوی زیبای خود را بیافرینند (همان، ۱۹۹۸ : ۳۷۰). علامه محمد اقبال لاهوری به صورت گسترده‌ای الفاظ قرآنی را به کاربرده است، و از این طریق سعی دارد معانی عمیق قرآن را به خواننده القا نموده و خواننده را به عمل به دستورات قرآنی تشویق نماید.

متن حاضر:

روز محشر اعتبار ماست او — در جهان هم پرده دار ماست او

لطف و قهر او سراپارحمتی — آن به اعداء این به یاران رحمتی

آن که بر اعداء در رحمت گشاد — مکه را پیغام لاتثریب داد

(دیوان، ۱۳۴۳ : ۱۶)

شاعر این قصیده را در مدح حضرت محمد (صلی‌الله علیه و آله وسلم) و بیان ویژگی‌ها پسندیده‌ی ایشان سروده است و وجود مبارک پیامبر را در هر دو حالت «لطف وقهر» رحمتی برای تمامی مردمان می‌داند.

متن غایب: این قصیده با اشکال مختلفی با متن پنهان یعنی قرآن ارتباط دارد: با یک آیه از سوره‌ی انبیاء « وَ ما أرسَلناکَ إلا رَحمةً للعالَمین» (انبیاء/ ۱۰۷) و یک آیه از سوره‌ی یوسف « قالَ لا تَثریبَ علَیکُم الیَومَ یَغفرُ اللهُ لَکُم وَ هُوَ أرحَم الرّاحِمین» (یوسف/ ۹۲) تناص دارد.

عملیات بینامتنی: در سوره‌ی مبارکه‌ی انبیاء (متن پنهان قصیده) خداوند متعال حضرت محمد (ص) را رحمتی برای جهانیان معرفی کرده است و شاعر نیز در قصیده‌ی خود (متن حاضر) به همین مفهوم قرآنی همراه با اشاره ای بسیار زیبا توجه نموده و پیامبر را نسبت به دشمنان و دوستان مهربان می‌داند و همچنین شاعر برای تأیید بیشتر سخن خود به واقعه‌ی تاریخی امان دادن به مکیان بعد از فتح مکه اشاره کرده است. ضمن این‌که با آن حادثه تاریخی تداخل متونی دارد، با به کار بردن واژه قرآنی «لاتثریب» متن پنهان را در قصیده‌ی خود حاضر ساخته است تا مقدار مهربانی پیامبر نسبت به مردم مکه را نشان دهد . زیبایی این شعرزمانی دریافت می شود که بدانیم این واژه در قرآن در سوره یوسف آمده است ودرباره گذشت یوسف از خطایی است که سالیان سال او را آزار داده است اما به محض دستیابی به قدرت، آنان را با این واژه بسیار زیبا، بخشید. بدین ترتیب با به‌کار بردن الفاظ قرآنی به خوبی توانسته است به هدف اصلی خود که ستایش پیامبر خاتم است، دست یابد. رابطه‌ی قصیده (متن حاضر) با قرآن (متن پنهان) رابطه‌ی نفی متوازی یا امتصاص است زیرا در متن حاضر، متن پنهان، پذیرفته شده اما نوآوری شاعرانه‌ای دارد که بدون در نظر گرفتن متن پنهان قابل درک نیست.

متن حاضر:

لشکری پیدا کن از سلطان عشق جلوه گر شو بر سر فاران عشق

تا خدای کعبه بنوازد تو را　　　شرح إنّی جاعلٌ سازد تو را

(دیوان، ۱۳۴۳ :۱۸)

شاعر در این قصیده آدمی را به کسب معرفت و عرفان و عشق الهی تشویق می‌کند و از انسان می‌خواهد که به وجود خود رجوع کرده و به جایگاه اصلی خود که همان مقام خلافت الهی است، دست یابد.

متن غایب: آیه‌ی « وَإذ قالَ رَبُّکَ لِلمَلائکَةِ إنّی جاعِلٌ فی الأرضِ خلیفَةً...» (بقره/ ۳۰) با این قصیده‌ی اقبال در تعامل است که در این آیه خداوند جایگاه اصلی بشر را در روی زمین که همان خلافت الهی است بیان داشته است.

عملیات بینامتنی: شاعر با به کارگیری واژه‌های«إنی جاعل» ذهن مخاطب آگاه را معطوف به متن پنهان داشته و این فراخوانی الفاظ قرآنی کاملاً آگاهانه صورت گرفته و شاعر را به سرمنزل هدف نهایی خود که همان بیدارسازی آدمیت می‌باشد، رسانده است. البته نوع رابطه نفی جزیی می باشد

متن حاضر:

قوت ایمان حیات افزایدت　　　ورد لا خوفٌ علیهم بایدت

چون کلیمی سوی فرعونی رود　　　قلب او از لا تخف محکم شود

(دیوان، ۱۳۴۳ : ۶۵)

در متن حاضر شاعر انسان را به سوی ایمان به خدا فراخوانده و از او می‌خواهد که در این راه هیچ ترسی به خود راه ندهد و به او اطمینان می‌دهد که با وجود ایمان به خداوند یکتا بر هر قدرتی پیروز خواهد شد.

متن غایب: شدیدترین تعامل بیت اول متن حاضر با متن غایب در آیه‌ی[۶] «إنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا وَ الصّابئونَ وَ النَّصاری مَن آمَنَ بِاللهِ وَ الیَومِ الآخرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوفٌ عَلَیهِم وَ لا هُم یَحزَنُون» (مائده/ ۶۹) دیده می‌شود قرآن در اینجا چنین بیان

داشته که هرکس ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد غمگین نباشد و ترسی بـه خـود راه ندهد. و در بیت دوم شاعر با به کاربردن «لا تخف» مارا به متن پنهان[۷] «فَأوجَسَ فـی نَفسهِ خیفَةً مُوسی، قُلنا لاتَخَف إنَّکَ أنتَ الأعلی» (طه/ ۶۸-۶۷) سوق می‌دهد. در ایـن آیه از حضرت موسی (ع) می‌خواهد که در برابر فرعون نترسـد و بـه واسـطه‌ی نیـروی ایمان به پیروزی قطعی خود یقین داشته باشد.

عملیات بینامتنی: در ایـن قـصیده شـکل کـاربرد مـتن غایـب توسـط شـاعر از طریـق فراخوانی الفاظ و کلمات قرآنی بوده است استفاده از الفاظ «لاتخف، لا خـوف علـیهم» به خوبی نشان دهنده‌ی این تعامل است. استفاده‌ی شاعر از این شکل تناص به صـورت آگاهانه و مستقیم است و با استفاده از نفی جزیی تغییری در معنا و مفهـوم آن صـورت نگرفته و موافق و هماهنگ با متن غایب است.

متن حاضر:

حبّ دولت را فنا سازد زکاه ی   هم مساوات آشنا سازد زکاه ی

دل ز حتّی تُنفِقُوا محکـــم کند   زر فزاید الفت زر کم کـــــند (دیوان، ۱۳۴۳ : ۳۱)

در این ابیات، شاعر به بهترین شکل آثار و فوائد پرداخت زکات و دل کندن از مال دنیـا را بیان داشته است و انسان را به سوی انجام این عمل تشویق می‌کند.

متن غایب: متن حاضر نشان از آیه‌ی « لَن تَنالُوا البِرَّ حَتّی تنفِقُوا مِمّا تُحِبُّونَ وَ ما تُنفِقُـوا مِن شَیءٍ فَإنَّ اللهَ بِهِ عَلیمٌ » (آل عمران/ ۹۲) دارد که در قرآن آورده شده است. خداوند در این آیه انسان را به انفاق و بخشش فراخوانده و آن را نشانه‌ی نیکوکاری می‌داند.

عملیات بینامتنی: شکل کاربرد الفاظ قرآنی «حتّی تُنفِقُوا» در متن حاضر مـارا بـه سـوی متن غایب رهنمون می‌سازد و متن حاضر از نظر شکل استعمال و معنا و مفهوم آن هیچ تفاوتی با متن غایب ندارد و در جوهره‌ی آن تغییری رخ داده نشده است.

متن حاضر: شاعر در قصیده ای که با عنوان دعا، سروده است:

آیتی بنما ز آیات مبین   تا شود اعناق اعداء خاضعین (دیوان، ۱۳۴۳ :۵۲)

وی از خداوند می‌خواهد تا با ظاهر کردن نشانه‌های آشکار، دشمنان اسلام را ذلیل ساخته تا برابر حق سر تسلیم فرود آورند.

متن غایب: در آیه‌ی « إن نَشَأ نُنَزِّل عَلَیهم مِنَ السَّماءِ آیَةً فَظَلَّت أعناقُهُم لَها خاضِعینَ» (شعراء/ ۴)، خداوند متعال خطاب به پیامبر خود می‌فرماید از اینکه مشرکان ایمان نمی‌آورند جان خود را تباه نساز زیرا اگر بخواهیم معجزه‌ای از آسمان بر آنان فرود می‌آوریم تا در برابر آن گردنشان خاضع گردد.

عملیات بینامتنی: شاعر با کاربردی آگاهانه، عبارت متن غایب را در متن حاضر آورده است اما کاربرد واژه در شعر تفاوت اساسی‌ای با کاربرد آن در قرآن دارد. در قرآن این واژه، جواب یک جمله شرطی است که شرط آن رخ نداده درنتیجه جواب شرط نیز روی نخواهد داد، یعنی نشانه‌ای از آسمان نخواهد آمد تا به واسطه آن، منکران حق تسلیم شوند به تعبیر بهتر اراده‌ی حق تعالی بر آن قرار نگرفته است تا به این صورت آنان را تسلیم کند.(طباطبایی،۱۴۱۷،ج۱۵ : ۲۵۰-۲۵۱)، اما در شعر اقبال امری که در قرآن رخ نداده است رخ دادنی تصور شده است یعنی شاعر از خداوند خواسته تا این اراده را محقق سازد و نشانه ای فروفرستد تا دشمنان دین تسلیم حقانیت اسلام گردند یعنی از نظر شاعر زمانه آن فرا رسیده است تا خداوند متعال چنین رحمتی به مسلمانان بنماید، لذا این قصیده با قرآن رابطه نفی کلی یا گفتگو دارد که بالاترین نوع رابطه بینامتنی است.

متن حاضر:

حرف إقرأ حق به ما تعلیم کرد   رزق خویش از دست ما تقسیم کرد

(دیوان، ۱۳۴۳ :۵۱)

متن غایب: در قرآن سه بار واژه «اقرأ» به کار رفته است «اقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَومَ عَلَیْکَ حَسیباً» (اسراء/ ۱۴) و « إقرأ باسمِ ربِّکَ الّذی خَلَقَ».. « اقرأ و ربک الاکرم» (علق/ ۱ و ۳) که بار اول خطاب به انسان در روز قیامت است که چگونه قضاوت درونی انسان کفایت می کند و دو آیه‌ی سوره‌ی علق خطاب به پیامبر(ص) است.

عملیات بینامتنی: واژه «إقرأ» به آسانی ما را به متن غایب رهنمون می‌سازد که شاعر به شکل آشکار و آگاهانه از فراخوانی متن قرآنی استفاده کرده است و در این فراخوانی واژه از هردو معنا استفاده است به ویژه معنای اول با این تفاوت که در قرآن در باره قیامت و مسؤولیت پذیری انسان در آن زمان است، اما در شعر، در باره انسان و مسؤولیت پذیری وی در دنیا است به این ترتیب به صورت رابطی متن پنهان با شعر، نفی متوازی است که در آن معنا و مضمون مطابق با متن غایب بیان شده اما نوعی تصرف در معنای آن داده است.

متن حاضر:

شاعر یأس و حزن و خوف را ام الخبائث می‌داند و می‌گوید

مرگ را سامان ز قطع آرزوست زندگانی محکم از لا تقنطوست

(دیوان، ۱۳۴۳ : ۶۴)

متن غایب: « قُل یا عبادیَ الَّذین أسرَفُوا عَلَی أنفُسِهم لا تَقنَطُوا مِن رحمَةِ الله إنَّ اللهَ یغفِرُ الذُّنُوبَ جَمیعاً إنَّهُ هُوَ الغَفورُ الرَّحیمُ » (زُمَر/ ۵۳)

عملیات بینامتنی: شاعر برای دستیابی به مقصود اصلی خود که همان برحذرداشتن بندگان از ناامیدی درگاه حق است جزیی از متن غایب را در متن حاضر آورده است و از این طریق می‌خواهد علاوه بر تأیید سخن خویش، تأثیر بیشتر و عمیق‌تری بر خواننده بگذارد.

متن حاضر:

ای که در زندان غم باشی اسیر از نبی تعلیم لا تَحزَن بگیر (دیوان، ۱۳۴۳ : ۶۴)

متن غایب: « إلّا تَنصُرُوهُ فَقَد نَصَرَهُ اللهُ إذ أخرَجَهُ الَّذینَ کَفَرُوا ثانیَ اثنَینِ إذ هُما فی الغارِ إذ یَقولُ لِصاحِبِهِ لا تَحزَن إنَّ اللهَ مَعَنا فَأنزَلَ اللهُ سَکینَتَهُ عَلَیه و...» (توبه/ ۴۰)

عملیات بینامتنی: محمد اقبال با کاربردی آگاهانه و آشکار در تعامل بین متن حاضر و متن غایب و از طریق تعامل الفاظ قرآنی «لاتَحزَن»، معنا را در متن حاضر منطبق و

هماهنگ با متن غایب آورده است. البته وی با قدرت شاعرانه‌ی خود در بیان معنی تنوع ایجاد کرده و از رابطه‌ی نفی متوازی یا امتصاص بیشترین بهره را برده است.

متن حاضر:

گفت قاضی فی القصاص آمد حیوه ی زندگی گیرد به این قانون ثبات

(دیوان، ۱۳۴۳، ص۷۳)

متن غایب: « وَ لَکُم فی القصاصِ حیاۀ یا أولی الألبابِ لَعَلَکُم تَتَّقُون» (بقره/ ۱۷۹)

عملیات بینامتنی: تناص از نوع نفی جزیی یا اجترار است و شاعر با آوردن جزیی از متن غایب در متن خود، متن حاضر را ادامه‌ی همان متن غایب می‌داند. مصرع اول بیت دقیقاً منطبق با متن غایب است و کمتر ابتکار و نوآوری در آن دیده می‌شود و معنای الفاظ و عبارات موافق با متن غایب است.

متن حاضر:

لا إله باشد صدف گوهر نماز قلب مسلم را حج اصغر نماز

در کف مسلم مثال خنجر است قاتل فحشا و بغی و منکر است

(دیوان، ۱۳۴۳ :۳۱)

اقبال، در این ابیات نماز را نمونه‌ی بارز ایمان به توحید می‌داند که سلاح محکمی در دست فرد مسلمان است و همه‌ی پلیدی‌ها را از انسان می‌زداید و مانع انجام اعمال زشت می‌گردد.

متن غایب: ابیات مذکور با آیه‌ی « ... إنَّ الصَّلوۀَ تَنهَی عَنِ الفَحشاءِ وَ المُنکَرِ وَ لَذکرُ الله أکبرُ وَ اللهُ یَعلَمُ ما تَصنَعُون» (عنکبوت/ ۴۵) در تعامل است که در این آیه خداوند نماز را عامل بازدارنده‌ی از بدی ها معرفی کرده‌اند.

عملیات بینامتنی: شاعر از طریق نفی جزیی، بین متن حاضر و مضمون متن غایب تعامل زیبایی برقرار ساخته است و در گرفتن مضمون قرآنی از دو واژه‌ی قرآنی «فحشاء و منکر» در همان معنای قرآنی استفاده کرده است و معنا و مفهوم متن حاضر را با مضمون متن غایب هماهنگ ساخته است.

ب- بینامتنی محتوایی

اگر چه در بینامتنی، این واژه ها هستند که ما را به متن پتهان راهنمایی می‌کنند اما در مواقع بسیاری، محتوی و مضمومن متن پنهان در متن حاضر، نمود دارد ونظر خواننده را جلب می‌کند وچنین می‌نمایاند که شاعر محتوای متن پنهان را اراده کرده است.

متن حاضر:

هر که در اقلیم لا آباد شد　　　فارغ از بند زن و اولاد شد

می‌کند از ماسوی قطع نظر　　　می‌نهد ساطور بر حلق پسر (دیوان، ۱۳۴۳ :۳۰)

شاعر این ابیات را درباره‌ی عارف و سالک راه حق سروده و به این نکته اشاره دارد که مرد حق محو جمال و جلال الهی شده و به تعلقات دنیوی وابستگی ندارد و تمام هستی خود را در راه محبوب که همان ذات باری تعالی است، فدا می‌کند و به اوامر الهی گردن می‌نهد.

متن غایب: متن پنهان این ابیات شامل مضمون داستان حضرت ابراهیم (ع) در قرآن می‌باشد که در آن به ابراهیم (ع) دستور قربانی نمودن حضرت اسماعیل (ع) در راه خدا داده شد و ایشان به فرمان الهی گردن نهاده و قصد انجام این کار را کردند، و همچنین این ابیات با آیه‌ی « فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعیَ قالَ یا بُنَیَّ إنّی أری فی المَنامِ أنّی أذبحک فَانظُر ماذا تَری قالَ یا أبَتِ افعَل ما تُؤمَر ستَجِدُنی إن شاء الله مِن الصّابرینَ ، فَلَمّا أسلَما وَ تَلَّهُ للجَبینِ...» (صافات/ ۱۰۳-۱۰۲) در تعامل هستند که در این آیه خداوند این ماجرا را حکایت کرده‌اند.

عملیات بینامتنی: اصلی ترین تعامل این ابیات با مضمون حکایت حضرت ابراهیم (ع) در قرآن و قصد قربانی کردن حضرت اسماعیل (ع) است. شاعر از مخاطبان خود می-خواهد که از حضرت ابراهیم (ع) درس اخلاص و تسلیم در برابر حق گرفته و در راه رسیدن به رضای الهی از همه‌ی تعلقات دنیوی خود درگذرند. وی در اینجا آگاهانه از مضمون حکایت قرآنی استفاده کرده است اما به الفاظ قرآنی اشاره‌ای ندارد و به شکلی هماهنگ با متن غایب از این ننوع تناص استفاده کرده است. رابطه‌ی این ابیات (متن

حاضر) با حکایت قرآنی (متن غایب) از نوع نفی متوازی یا امتصاص است که در آن مضمون متن حاضر با متن غایب موافق است و بین هر دو متن سازش برقرار شده است.

متن حاضر:

آنکه دوش، کوه، بارش برنتافت	سطوت او زهره‌ی گردون شکافت
بنگر آن سـرمایه‌ی آمال مـا	گنجـد اندر سـینه‌ی اطفال ما

(دیوان، ۱۳۴۳ :۸۳)

در این ابیات شاعر به موقعیت ممتاز انسانی که او را حامل رسالت عظیم الهی کرده است، اشاره دارد و چنین می‌نویسد که کوه‌ها از حمل تعهد و تکلیف الهی سربرتافتند اما انسان این اعجوبه‌ی عالم آفرینش آن را بر دوش کشیده است و قلب او مخزن اسرار الهی است.

متن غایب: متن پنهان این ابیات با آیه‌ی « إنّا عَرَضنا الأمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الأرضِ وَ الجِبالِ فَأبَينَ أن يَحمِلنَها وَ أشفَقنَ مِنها وَ حَمَلَها الإنسانُ إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهولا» (احزاب/ ۷۲) در تعامل است که در آن خداوند متعال چنین بیان کرده‌اند که ما امانت (تعهد و تکلیف و ولایت الهیه) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم اما آن‌ها از حمل آن سربرتافتند و با توجه و خضوع از آن هراسیدند اما انسان آن را بر دوش کشید ولی او بسیار ظالم و جاهل است و قدر این مقام عظیم را نشناخت و به خود ستم کرد.

عملیات بینامتنی: شاعر در متن حاضر به وجود استعداد انسانی برای پذیرش ولایت الهیه افتخار کرده است و از اینکه ظرف وجودی نوع انسان قابلیت پذیرش این امانت الهی را یافته بسیار خوشنود است و آن را مایه‌ی مباهات می‌داند.این مضمون با قسمت اول مضمون متن غایب در ارتباط است اما شاعر برخلاف متن غایب به جهالت انسان و قدرناشناسی وی اشاره‌ای نمی‌کند و از ادامه‌ی این مفهوم قرآنی چشم پوشی کرده است.

متن حاضر:

ما مسلمانیم و اولاد خلیل — از أبیکُم گیر اگر خواهی دلیل (دیوان، ۱۳۴۳ :۶۳)

در متن حاضر شاعر مسلمانان را از فرزندان حضرت ابراهیم (ع) می‌داند و هویت مسلمانان را با توجه به مضامین قرآنی بیان کرده است.

متن غایب: متن غایب بیت مذکور آیه‌ی « وَ جاهِدُوا فی اللهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجتَباکُم وَ ما جَعَلَ عَلیکُم فی الدِّینِ مِن حَرَجٍ مِلَّةَ أبیکُم إبراهیمَ هُوَ سَمّاکُم المسلمینَ مِن قَبلُ...» (ابراهیم/ ۷۸) می‌باشد که خطاب به مسلمانان چنین آورده است که خداوند شما را برگزیده و دین شما همان شریعت پدرتان حضرت ابراهیم (ع) است و آن حضرت به شما لقب مسلمان داده است.

عملیات بینامتنی: شاعر در قصیده‌ی خود علاوه بر بکارگیری مضمون متن غایب جزیی از واژه «أبیکم» را نیز در شعر خود به کار گرفته است و به صورتی آگاهانه با قرآن پیوند برقرار کرده است و برای استقرار معنی درجان خواننده از متنی استفاده کرده که تأثیر بیشتری در مخاطب دارد. شاعر معنای متن غایب را در متن حاضر آورده است و هیچ تغییری در آن نداده است بنابراین شاعر با استفاده از نفی جزیی در متن حاضر، معنا و مضمون متن غایب را تکرار کرده است.

متن حاضر:

ما ز نعمت‌های او اخوان شدیم — یک زبان و یک دل و یک جان شدیم

(آفتاب، ۱۳۶۳ :۶۴)

محمد اقبال، در قصیده‌ی خود به اتحاد و همدلی تمام مسلمین اشاره کرده و این را نعمتی از سوی پروردگار متعال می‌داند که از طریق پیامبر به مردم ابلاغ شده است.

متن غایب: متن پنهان بیت مذکور، آیه‌ی «...وَذکُرُوا نعمَةَ اللهِ عَلَیکُم إذ کُنتُم أعداءً فَألَّفَ بَینَ قُلُوبِکُم فَأصبَحتُم بِنعمَتِهِ إخوانا...» (آل عمران، ۱۰۳) می‌باشد که در آن خداوند مؤمنان را برادر یکدیگر دانسته و در میان قلب‌های آنان انس و الفت برقرار ساخته است، از آنان می‌خواهد که این نعمت الهی را فراموش نکنند و قدر آن را بدانند.

عملیات بینامتنی: با آگاهی از متن غایب به راحتی می‌توان بـه رابطـه‌ی مـتن غایـب و متن حاضر دست یافت. شاعر با کاربرد آگاهانه‌ی مضمون آیه ۱۰۳ سـوره‌ی آل عمـران به ویژه با ذکر کلمه‌ی اخوان این شکل تناص را صورت داده است البتـه مـضمون مـتن غایب به همان شکل در متن حاضر آورده شده است.

متن حاضر:

تارک آفل ابراهیم خلیل | انبیاء را نقش پای او دلیل
آن خدای لم یزل را آیتی | داشت در دل آرزوی ملتی (اقبال، ۱۳۴۳ :۶۸)

متن غایب: متن پنهان ابیات مذکور دو آیه‌ی « فَلَمّا جَنَّ عَلَیهِ اللَّیلُ رَءَا کَوکَباً قـالَ هـذا رَبّی فَلَمّا أفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفلین» (انعام/ ۷۶) و « رَبَّنـا وَاجعَلنـا مُـسلِمَینِ لَـکَ وَ مِـن ذُرِّیَّتنا أمَّةً مُسلمَةً لَکَ و... (بقره/ ۱۲۸) می‌باشد.

عملیات بینامتنی: آیه‌ی ۷۶ سوره‌ی انعام (متن پنهان) استدلال حضرت ابراهیم (ع) را از افول و غروب ستاره و خورشید بر عدم الوهیت آنها را روشـن مـی‌سـازد و مـی‌گویـد هنگامی که پرده‌ی تاریک شب جهان را در زیر پوشش خود قرار داد ستاره‌ای در برابـر دیدگان او خودنمایی کرد، ابراهیم صدا زد این خدای مـن اسـت! امـا بـه هنگـامی کـه غروب کرد با قاطعیت تمام گفت: من هیچ گاه غروب کننـدگان را دوسـت نمـی‌دارم و آنان را شایسته‌ی عبودیت نمی‌دانم. شاعر نیز در بیت اول مضمون همـین آیـه را کـاملاً منطبق با مفهوم متن پنهان به کار برده است و در بیـت دوم نیـز آگاهانـه و هماهنـگ از مضمون آیه‌ی ۱۲۸ سوره‌ی بقره استفاده کرده اسـت آنگـاه کـه ابـراهیم (ع) از خداونـد تقاضا دارد که از دودمان وی امتی مسلمان و تسلیم در برابر فرمان خدا قرار دهد.

متن حاضر:

آن که در قرآن خدا او را ستود | آن که حفظ جان او موعود بود
(اقبال ، ۱۳۴۳ :۷۷)

شاعر در متن حاضر به مدح حضرت محمد (ص) پرداخته و به این نکته اشاره دارد که خداوند در قرآن کریم پیامبرش را ستوده و وعده‌ی حفظ جان او را در برابر مشرکان و کافران داده است.

متن غایب: متن حاضر با آیه‌ی « یا أیُّها الرّسولُ بَلِّغ ما اُنزِلَ إلَیکَ مِن ربِّکَ وَ إن لَم تَفعَل فَما بَلَّغتَ رِسالَتَهُ وَ اللهُ یَعصِمُکَ مِنَ النّاسِ إنَّ اللهَ لا یَهدی القَومَ الکافرین» (مائده/ ۶۷) در تعامل است که در این آیه خداوند به نبی (ص) ابلاغ می‌کند که او را از شر مردمان حفظ خواهد کرد.

عملیات بینامتنی: شاعر به شکل موازی و هماهنگ با متن غایب از این نوع تناص استفاده کرده است و بیت مذکور با مضمون «والله یعصمک من الناس» تعامل مستقیم و هماهنگ دارد.

متن حاضر:

گرچه ملت هم بمیرد مثل فرد — از اجل فرمان پذیرد مثل فرد

امت مسلم زآیات خداست — اصلش از هنگامه‌ی قالوا بلی است

(اقبال ، ۱۳۴۳ :۸۰)

شاعر در متن حاضر به این مسأله اشاره دارد که هر ملتی همچون افراد از بین خواهد رفت و هرملتی اجل خاص خود را دارد ولی ملت مسلمان را نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند دانسته و اصل آن را از همان عالم ذر می‌داند.

متن غایب: متن پنهان این قصیده آیات « ... لِکُلِّ اُمَّةٍ أجَلٌ إذا جاءَ أجَلُهُم فَلا یَستأخِرونَ ساعَةً وَ لا یَستَقدِمُون» (یونس/ ۴۹) و « وَ إذ أخَذَ رَبُّکَ مِن بَنی آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِّیَّتَهُم وَ أشهَدَهُم عَلی أنفُسِهِم أَلَستُ بِرَبِّکُم قالُوا بَلی شَهِدنا أن تَقولُوا یَومَ القیامَةِ إنّا کُنّا عَن هذا غافِلین» (اعراف/ ۱۷۲) می‌باشد.

عملیات بینامتنی: خداوند در آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی یونس این مطلب را بیان کرده است که هر ملتی اجل خاص خود را دارد و اگر هنگامه‌ی اجل آنان فرا رسد حتی ساعتی پس و پیش نخواهد شد. شاعر نیز با استفاده‌ی هماهنگ در متن حاضر خود از مضمون متن

غایب بهره برده است. و در بیت دوم شاعر با آوردن الفاظ قرآنی «قالوا بلی» علاوه بر بینامتنی مضمونی از بینامتنی لفظی نیز بهره برده است و ما را به توحید فطری و وجود ایمان به خدا در اعماق روح آدمی سوق داده است آنگاه که خداوند خطاب به پیامبر خود فرمودند: موقعی را که پرودگارت از پشت فرزندان آدم ذریه‌ی آنان را برگرفت و آشکار ساخت و آن‌ها را گواه بر خویشتن نمود و از آنها پرسید آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگی گفتند آری! گواهی می‌دهیم، را به یاد آور. این کار را خداوند از این جهت انجام داد که در روز قیامت نگویید ما از توحید و شناسایی خدا غافل بودیم.

نتیجه

علامه اقبال لاهوری از متن قرآنی آگاهانه استفاده کرده است تا بتواند مقصود خود را دقیق‌تر وعمیق‌تر بیان کند. در بررسی اشعار فارسی این شاعر در پرتو نظریه‌ی بینامتنی، تسلط وی بر قرآن و آشنایی ایشان با مفاهیم قرآنی آشکار می‌شود. شاعر با به کارگیری واژه‌ها و آیات قرآنی با همان معنا و مفهوم خاص قرآنی، بیشترین و واضح ترین تعامل را با متن پنهان داشته است. معانی به کار رفته در متن حاضر دقیقاً منطبق با معانی متن غایب است و شاعر از این طریق می‌خواهد معانی و مفاهیم متن غایب را در ذهن خواننده حاضر ساخته و خواننده را به سوی عمل به آن مفاهیم فراخواند و شکل تاثیرگذاری قصاید خود را به حداکثر برساند.

به کارگیری این میراث دینی برتر در شعر اقبال لاهوری باعث تقویت شاعریت وی و باقی ماندن اشعارش و در ذهن‌ها گشته است. از آنجا شعر در نزد اقبال لاهوری هنری برای بیان اندیشه است لذا وی شاعرانه به تبلیغ افکار دینی وانسانی خود پرداخته است از این‌رو روابط بینامتنی شعرش با قرآن از نوع نفی متوازی یا امتصاص است، چرا که شاعر می‌خواهد همان معانی متن پنهان (قرآن) را با شرح و بسط بیشتری- به منظور بیان اندیشه‌هایش- در شعر خود بیاورد و خواننده را به پذیرش آن وادارد. به همین دلیل رابطه‌ی نفی متوازی متناسب با این هدف می‌باشد و شاعر در تعامل با قرآن

برای رسیدن به این مقصود، موفق بوده است. تحلیل روابط بینامتنی اشعار اقبال لاهوری با قرآن، همچنین بیانگر این معنا است که وی بیشتر از بینامتنی واژگانی بهره برده است حتی در بینامتنی محتوایی، واژگان قرآنی نمود ویژه‌ای دارند.

یادداشت ها

[۱] - قصیده‌ی شاعر با آیات ۴۸ سوره انعام، آیه ی ۳۵ سوره اعراف، آیه ی ۶۲ سوره یونس، آیه ۲۷۷ سوره ی بقره و آیه ی ۲۶۲ سوره ی بقره نیز در تعامل است.

[۱] - قصیده‌ی مذکور با آیات ۱۰ سوره ی نمل و آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی قصص نیز تعامل دارد.

منابع

۱- **قرآن کریم**

۲- احمدی، بابک (۱۳۸۰) **ساختاروتأویل متن**، تهران : نشرمرکز.

۳- اسدی، عبد الستار جبر، «**ماهیه التناص: قراءه فی اشکالیته النقدیه، الرباط، دار النشر المغربیه**، مجله فکر و نقد، شماره ۲۸. http://aljabriabed.com

۴- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی**، تصحیح احمد سروش، تهران : انتشارات کتابخانه‌ی سنایی.

۵- آلن، گراهام(۱۳۸۰) ***بینامتنیت***، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران : نشر مرکز.

۶- بارت، رولان(۱۳۸۳) « **از اثر به متن**»، مراد فرهاد پور، نقد ادبی نو،(ارغنون شماره۴)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی.

۷- بدری الحربی، فرحان (۲۰۰۳) **الأسلوبیة فی النقد العربی الحدیث، دراسة فی تحلیل الخطاب**، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.

۸- بروئل پیرو و همکاران(۱۳۷۸) ***تاریخ ادبیات فرانسه***، ترجمه‌ی نسرین خطاط و مهوش قویمی، تهران : سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاها(سمت).

۹- پاکستانی، راشد (۱۳۴۹) **جهان بینی اقبال**، چاپ در کتاب علامه اقبال (گزارش کنگره‌ی بزرگداشت اقبال در حسینیه‌ی ارشاد)، شماره ثبت کتابخانه‌ی ملی ۷۱۶.

۱۰- پین، مایکل(*۱۳۷۹) **بارت فوکو آلتوستر**،* ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران : نشر مرکز.

۱۱- تودوروف، تزوتان(۱۹۸۶) **نقد النقد**، سامی سویدان ولیلیان سویدان، بغداد: دار الشؤون الثقافیه العامه.

۱۲- خلیلی جهان‌تیغ، مریم(۱۳۸۶) « **خلاقیت بینامتنی در دیوان حافظ و ولای حیدرآبادی**»، پژوهشنامه ادب غنایی (زبان و ادبیات فارسی،سال پنجم، شماره۹، پاییز و زمستان .

۱۳- حافظ، صبری(۱۹۹۶) **افق الخطاب النقدی**، قاهره: دار الشرقیات للنشر والتوزیع.

۱۴- ژنت،ژرار(۱۹۸۵) **مدخل لجامع النص**،عبدالرحمن ایوب، بغداد: دارالشؤون‌الثقافیه‌العامه.

۱۵- سعیدی، غلامرضا(۱۳۳۸) **اقبال شناسی (هنر و اندیشه‌ی محمد اقبال)**، تهران : انتشارات اقبا.

۱۶- شریعتی، علی(۱۳۴۹) **اقبال**، چاپ در کتاب علامه اقبال (گزارش کنگره‌ی بزرگداشت اقبال در حسینیه‌ی ارشاد)، شماره ثبت کتابخانه‌ی ملی ۷۱۶، اردیبهشت.

۱۷- طباطبایی سید محمد حسین (۱۴۱۷) **المیزان فی تفسیر القرآن** ،قم : دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

*۱۸- عزام ، محمد(۲۰۰۵) **شعریه الخطاب السردی** ، دمشق : منشورات اتحاد الکتاب العرب .*

۱۹- کریستوا، ژولیا(۱۳۸۱) « **کلام ، مکالمه ، ورمان**»، به کوشش پیام یزدانجو، به سوی پسامدرن،تهران : نشر مرکز.

۲۰- مرتاض ، عبدالملک (۱۹۹) **السبع المعلّقات** ***[مقاربة سیمائیّة/ أنتروبولوجیّة لنصوصها]،*** دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب .

۲۱- مسکین، حسن، « **الاثر اللسانی فی الدراسات الادبیه**»، الرباط، دار النشر المغربیه ، مجله فکر ونقد، شماره ۵۸. http://aljabriabed.com

۲۲- معلوف لویس(۱۳۷۹) ***المنجد فی اللغه***، تهران : فرحان.

۲۳- مفتاح، محمد(۲۰۰۵) **تحلیل الخطاب الشعری(استراتیجیة التناص)**، الطبعة الرابعة، المرکز الثقافی العربی ، لبنان : الدار البیضاء المغرب.

۲۴- مکاریک، ایرنا ریما(۱۳۸۴) **دانش نامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر**، مهران مهاجر ومحمد نبوی، تهران: نشر آگه.

۲۵- موسی ،خلیل (۲۰۰۰) **قراءات فی الشعر العربی الحدیث والمعاصر**،دراسه،دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب، http://www.awu-damrg.

۲۶- میرزایی ، فرامرزو ناهید نصیحت (۱۳۸۴) «**روش گفتمان‌کاوی شعر**» مجله انجمن ایرانی زبان وادبیات عربی ، شماره ۴ ، زمستان .

۲۷- میرزایی، فرامرز، و ماشاء الله واحدی(۱۳۸۸) **روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر**، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره‌ی جدید شماره‌ی ۲۵، بهار.

۲۸- وعد الله، لیدیا(۲۰۰۵) **التناص المعرفی فی شعر عزالدین المناصره** ، دار المندلاوی.

۲۹- یغمایی، حبیب(۱۳۴۹) **اقبال و شعر او**، چاپ در کتاب علامه اقبال (گزارش کنگره‌ی بزرگداشت اقبال در حسینیه‌ی ارشاد)، شماره ثبت کتابخانه‌ی ملی ۷۱۶، اردیبهشت .

پرویز رضا میرلطفی
مربی معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی زاهدان
حسن علی نصیرپور کارشناس آموزش دانشگاه
مریم میری بنجار کارشناس
نوشین ناظمی کارشناس

بررسی گفتمان بازگشت به خویشتن در اندیشه سیاسی اقبال

چکیده

از جمله عوامل تاثیر گذار بر انحطاط جوامع اسلامی در دوره معاصر مسأله استعمار بود، استعمارگر به حکومتی اطلاق می شود که در آن یک دولت قدرتمند به سرزمین‌های دور و نزدیک حاکمیت داشت (ولفگانگ،۱۳۷۶: ۱۲-۷).

از جمله مناطق تحت استعمار، در قرون ۱۹و۲۰میلادی می توان از سرزمین‌های اسلامی نا م برد، اما نکته‌ی مهم در این قضیه این بود که همه مصائب و مشکلاتی که مردم در سرزمینهای اسلامی با آن دست به گریبان بودند،نه فقط مختص به حضور بیگانه در آن مناطق بود، بلکه عملکرد مسلمانان در توجه به آموزه ها و فرهنگ غرب نیزنقش اساسی در استعمار و انحطاط تمدن اسلامی داشت. عملکردی که بعدها از سوی علما و اندیشمندان اسلامی مورد بررسی و نقد قرار گرفت . یکی از پیشگامان و اندیشمندان این نهضت غرب ستیز در آن عصر و زمانه محمد اقبال لاهوری بود، شخصیتی که کمتر به اندیشه های سیاسی و اجتماعی اش پرداخته شده؛ در این مقاله سعی شده تا ضمن آشنایی با اندیشه سیاسی و غرب ستیز محمداقبال لاهوری ، به این سوال اساسی نیز پاسخ داده شود که:

محور اصلی اندیشه غرب ستیز اقبال در مبارزه با استعمار چه بود؟

در راستای پاسخ به سوال فوق می توان چنین گفت:

بازگشت به خویشتن اسلامی به عنوان راه حل مسلمانان در نجات از استعمار در همه اعصاروقرون ، مبنای اندیشه سیاسی غرب ستیز اقبال را تشکیل می داد که این مهم در بطن اندیشه های سیاسی، اجتماعی اقبال قرار داشت.

اهمیت این مطالعه را می توان در شناخت هرچه بیشتر عمق و محتوای اندیشه های اقبال لاهوری جستجو کرد. اندیشه‌ی سیاسی اقبال محصول شرایط و اوضاع اجتماعی و سیاسی زمانه‌اش بود. تأثیری که این شرایط در شکل‌دهی تفکر اقبال داشت، به خوبی در آثار او مشهود است. در نگاه اقبال غرب به مثابه‌ی یک سکه در نظر گرفته شده،که یک روی این سکه دستاوردهای تمدنی بشر در غرب بود که مورد توجه اقبال قرار گرفت ،و روی دیگر این سکه ،مصائب و مشکلات فرهنگ غرب بود که اقبال با آن به ستیز برخاست. در واقع نقطه تمرکز مبارزه فکری اقبال در ستیزبا آفات غرب شکل گرفت، آفاتی که منجر به نضج روشن‌فکری غرب‌گرا در حوزه‌های اسلامی گردید،لذا در تقابل با این اندیشه، اقبال روی‌گردانی از فرهنگ غرب و بازگشت به خویشتن اسلامی را مطرح نمود. مسأله‌ای که به دفعات در آثار اقبال رخ می‌نماید و بعدها راه جدیدی راه برای روشنفکران اسلامی از جمله جلال آل‌احمد و دکتر شریعتی باز می‌کند.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری،غرب‌ستیزی، بازگشت به خویشتن اسلامی، استعمار، امپریالیسم.

مقدمه

اقبال یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان زمانه‌اش محسوب می‌گردد، او به سرزمین‌های اسلامی عشق و علاقه‌ی وافری داشت و در زمانه‌ای می‌زیست که سرزمین‌های اسلامی به‌طور مستقیم و غیر مستقیمتحت سیطره‌ی غرب قرلر گرفته بود. شاید یکی از دلایلی که باعث شد تا از اقبال به عنوان یک دانشمند غرب‌ستیز

یادشود،شرایط اجتماعی و سیاسی مسلمانان در آن دوره بود. شرایطی که تأثیر و نقش به‌سزایی در آرا و اندیشه سیاسی اقبال داشت. این نکته می‌توانست زمینه مناسب را برای شکل‌گیری روحیه اقبال در مبارزه با استعمار شکل دهد. هم‌چنین عشق و علاقه ایشان به سرزمین‌های اسلامی از جمله ایران، با توجه علل انحطاط مسلمانان از جمله "عدم اتحاد و یک‌پارچگی مسلمانان ذهن و تمرکز اندیشه اقبال را در یک نقطه متمرکز نمود و آن بازگشت به خویشتن اسلامی" بودکه می‌توانست راه حل همه‌ی مشکلات امت اسلامی باشد.

شرایط اجتماعی-سیاسی مسلمانان در دورانی که اقبال در آن می‌زیسته، در شکل‌گیری اندیشه‌ی او، بخصوص قسمت بدیع غرب‌ستیزی آن، مؤثر بوده است.بررسی شرایط سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مسلمانان و مناسبات غرب سرمایه‌داری با کشورهای اسلامی در دوره‌ای که اقبال می‌زیسته است و حتی قبل از او، حکایت از تسلط امپریالیستی بر مسلمانان دارد.چرا اقبال تا این اندازه بر غرب و دانش غرب می‌تازد؟»برای آنکه بدانیم چرا اقبال این چنین به غرب بدبین است، باید وضع اجتماعی محیط او و مسلمانان عصر او را...بررسی کنیم...و برای اینکه از درد و رنج درونی اقبال به خوبی آگاه شویم، بهتر است حوزه‌ی ملل اسلامی را بگشاییم تا ببینیم در سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۸۰ م به بعد، بر کشورهای اسلامی چه می‌گذشته است. افغانسان درگیر با سربازان مهاجم انگلیسی، الجزایر در اشغال فرانسه، اندونزی در اشغال هلند، ایران: قسمت شمال آن، منطقه‌ی نفوذ و قسمت جنوبی، منطقه‌ی انگلیس ، تونس تحت حمایت فرانسه، سوریه درتصرف فرانسه...و سرانجام در پایان جنگ، درهم ریختن حکومت عثمانی که فقط نامی از خلافت را داشت؛و حاصل مطالعه‌ی دست‌اندازی غربیان بر حوزه‌های مسلمان‌نشین، ضعیف شدن فرهنگ و تمدن اسلامی، دگرگونی اخلاق مسلمانان، تاراج ثروت‌های این منطقه‌ها...(ستوده ، ۱۳۶۵ :۱۲۶) در سال‌های ابتدایی قرن بیستم، حرکت‌های استقلال‌طلبانه از سوی مردم این نواحی صورت گرفت

و همین امر به آزادسازی و استقلال بسیاری از این کشورها انجامید.استقلال‌طلبی و آزادی‌خواهی، عنصری ممتاز در اندیشه‌ی مصلحان این مقطع تاریخی است که اقبال نیز از آن بی‌نصیب نیست.

تاثیر محیط اجتماعی سیاسی آن زمان را در شعر اقبال می توان دید، امّا از آنجا که در نخستین سال های سده ۲۰. م در شبه قاره هند، جریان های فکری و حرکت های آزادی خواهی و استقلال طلبی شدت تمام داشت و طبعا طیف جوان و روشنفکر را به سوی خود می کشید؛ شعر اقبال نیز که در این دوران، نخست رنگ صوفیانه و عشق عرفانی داشت با درگیر شدن در کوشش های مسلمانان برای تجدید حیات ملی و حفظ حقوق خود در مقابل اکثریت هندو مذهب، به تدریج رنگ سیاسی ـ اجتماعی گرفت. منظومه های «تصویردرد» و «ناله‌ی یتیم» در حقیقت تصویر اوضاع دردناک مسلمانان هند و منظومه «فریاد به حضور سرور کائنات» فریاد دادخواهی و تظلم آنان بود، می توانست نگاه اقبال را به دنیای غرب عوض کند حضور او در غرب به دلیل تحصیل بود. سفر اقبال به اروپا او را با افق های جدیدی مواجه کرد و توانست در قلمروهای گسترده ای گام بردارد. اقامت او در اروپا سه سال به طول انجامید. این مدّت در شکل گیری اندیشه و تفکر او نقش مهمی ایفا کرد. اقبال با این سفر به غرب از نزدیک با زندگی و فرهنگ اروپایی آشنا شد. در نظر او فرهنگ غرب با جداسازی و تفکیک دو حوزه زندگی انسان یعنی زندگی مادی و زندگی روحانی، از جنبه روحانی آن چشم بسته و تنها به جنبه مادی آن پرداخته و در دنیاپرستی و مادیات غوطه ور شده است.

عشق به ایران

اقبال مرکز بازگشت به خویشتن را در ایران می دید و به همین دلیل به ایران عشق می ورزید. کشور ایران از سالیان دور از فرهنگ غنی اسلامی بهره مند بوده و عرفا و ادیبان بسیاری را به جهان اسلام معرفی کرده است. اقبال، عشق و ارادت خود به ایران

و ایرانیان را ناشی از وجود عارفان و شاعرانی نظیر مولانا، حافظ و جامی بیان می کند.اقبال با این که سال ها در کشورهای اروپایی به تحصیل پرداخته بود و به زبان انگلیسی احاطه کامل داشت، اما زبان فارسی را به عنوان زبان شعر خود برگزید، که این حاکی از دلبستگی عمیق او نسبت به این زبان است. آنچه که به اشعار اقبال لاهوری رنگ و بویی خاص می دهد، آرا و افکار دینی و سیاسی اوست. و آن چنان که خود مدعی .است، شعر برای او هدف نبوده، بلکه برای بیان مقصود خود ـ که بیداری و آگاهی ملل مسلمان است ـ زبان شعر را برگزیده و نه تنها خود را شاعر نمی داند، بلکه از این که او را شاعر خطاب کنند ناخشنود است:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه ای است   سوی قطار می کشم ناقه‌ی بی زمام را

(اقبال ،۱۳۷۶: ۱۸).

نضج وشکل گیری اندیشه سیاسی غرب ستیز اقبال

اقبال لاهوری از اندیشمندان بزرگ مسلمانی است که با فرهنگ غربی به مقابله برخاست. مسأله‌ی غرب ستیزی، در نوشته ها و سروده های اقبال به فراوانی مشاهده می شود. به طوری که صرف نظر از نامه ها و نوشته های وی، حدود دو سوم کلام منظوم اردو و فارسی او به غرب ستیزی ارتباط دارد؛ از این رو غرب ستیزی در اقبال شناسی، موضوع بسیار گسترده و مفصلی است. بزرگ ترین اثر غرب ستیزی او به فارسی، مثنوی «پس چه باید کردای اقوام شرق» است. ، بر خلاف برخی از افراد اقبال لاهوری کسی نبوده که تنها با دیدن شبحی از اروپا به انتقاد بپردازد. او اروپا را از نزدیک دیده و شناخته است و به علوم جدید بسیار علاقه‌مند بوده و جوانان مسلمان را به فراگیری علوم غربی تشویق می کرده است. او علوم غرب را مخرب نمی دانست ،بلکه فرهنگ و تمدن اروپایی «یعنی مجموع شوون زندگی اروپایی را، هم برای

بشریّت و هم برای مردم اروپا خطرناک می شمرد؛ از این رو مشرق زمینی ها و مخصوصا مسلمین را پرهیز می داد که تحت تأثیر تمدن اروپا قرار نگیرند. او می گفت: «این فرهنگ و تمدن نیم مرده اروپایی چگونه می تواند کشورهای ایران و عرب را حیات نوین بخشد، هنگامی که خود به لب گور رسیده است.» یا می گفت: «بزرگترین عیب فرهنگ اروپا این است که می خواهد با عقل، به تنهایی بدون این که با وجدان و با ایمان، پیوندی داشته باشد، فقط با نیروی عقل، کشتی بشریّت را از مهلکه، نجات بخشد.»

شرایط اجتماعی و سیاسی مسلمانان در دورانی که اقبال در آن می زیسته، حکایت از تسلط سرمایه داران غربی بر ملل مسلمان دارد. چنین شرایطی در شکل گیری اندیشه های اقبال بخصوص، غرب ستیزی او مؤثر بوده است. با مطالعه اطلس جغرافیایی کشورهای اسلامی، با رنج درونی اقبال به خوبی آشنا می شویم. اقبال، یکی از علت های مستعمره شدن کشورهای مسلمان را، استعمارگری غربیان می دانست، و از این رو پیوسته با این اندیشه به مبارزه برمی خاست.

گسترش اندیشه جدایی دین از سیاست (سکولاریسم)از سویی و بر آمدن گفتمان‌های استعماری از سویی دیگر در سده ی ۱۷ و ۱۸ میلادی تصویری دوگانه، اما مکمل از غرب را در ذهن شرقیان ایجاد کرد.شرق ،بویژه جهان اسلام ،در برابر این تصویر به خودی خود موضع دفاعی گرفتند (ولایتی ،۱۳۸۴: ۲۵۳) . اقبال از جمله کسانی بود که در برابر این گفتمان غرب حالت تدافعی گرفت .

اقبال معتقد بودکه جدایی دین از سیاست از مفاهیمی است که از اروپا به جهان اسلام وارد شده است. وی اعتقاد داشت که مسیحیت نخست به عنوان یک قدرت سیاسی و تأسیس نشده، بلکه به عنوان یک فرقه عبادی و صومعه‌ای بود که گرداگرد آن را کفر و بت‌پرستی فرا گرفته بود، و در آن زمان مسیحیت در کشورداری

هیچ تصرفی نداشته و عملاً در هر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت رومی بود، اما هنگامی که دولت، مسیحیت را پذیرفت، دین و دولت دو نیروی کاملاً جدا از یکدیگر شناخته شد و بر سر مرزهای تسلط هر یک جنگ‌های پایان ناپذیری میان آن دو پیش آمد.(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۴-۱۷۸).

اما چنین چیزی در اسلام اتفاق نیفتاده است، زیرا اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود و قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده مقرر کرده بود که، مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت. و این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرد.(همان: ۱۷۸).

اقبال بزرگ‌ترین اشتباه اروپاییان را جدایی دین و سیاست می‌دانست که موجب الحاد و ماده‌گرایی شده است. وی می‌گوید: بزرگ‌ترین اشتباهی که اروپاییان مرتکب شدند، این بود که آنها مذهب و حکومت را از هم جدا کردند و در نتیجه حکومت از آنها از روح اخلاق محروم شد و به طرف الحاد و ماده‌گرایی کشانده شدند.

جنگ جهانی اول (۱۹۱۴م.) در حقیقت نتیجه همان اشتباه بود؛ یعنی جدایی دین از سیاست منشأ الحاد و مادیگری بوده است. و نیز بلشویزم (مارکسیسم) نتیجه طبیعی فکر جدایی دین از سیاست بوده است.

او در مجموعه گلشن راز جدید عدم تفکیک میان جسم و روح را با زیبایی خاص بیان داشته و این نظر اسلامی را با نظر مسیحی مقایسه کرده است و می‌گوید که چشم ناسالم ملل غرب «جسم» و «روح» را دو تا می‌بیند و به این سبب است که «دین» و «دولت» را نیز جداگانه پنداشته است. از نظر اسلام دین و سیاست اجزای لاینفک یک وحدت هستند. وی در گلشن راز جدید می‌گوید:

تن و جان را دو تا گفتن کلام است ‌‌‌‌ ‌‌ بدن را تا فرنگ از جان جدا دید

کلیسا سبحه پطروس شمارد خرد را با دل خود همسفر کن

به تقلید فرنگ از خود رمیدن تن و جان را دو تا دیدن حرام است

نگاهش ملک و دین را هم دو تا دید که او با حاکمی کاری ندارد

یکی بر ملت ترکان نظر کن میان ملک و دین ربطی ندیدن

(اقبال، ۱۳۴۳،گلشن راز جدید).

همچنین در پیام مشرق می‌گوید که «روح» و «جسم» از دیدگاه اسلامی دو رخساره مختلف یک حقیقت هستند؛ مثل گل سرخی که می‌روید، ولی وقتی که سر برون می‌کشد خاک نیست، بلکه گل سرخی است(. نقوی، ۱۳۶۵: ص۲۷).

اقبال در اشعار «لاله طور» معتقد است که وحدتی بین جسم و روح برقرار است و «روح» و «شعور» برای تجلی خود کسوت جسم را پوشیده و رنگ جسم را به خود گرفته است. جسم برای روح یک نقاب و یک وسیله برای تجلی آن است.

تفاوت روح و بدن از منظر اقبال این است که می‌گوید: حق این است که ماده، در دستگاه مقایسه زمانی ـ مکانی، روح است. وحدتی که انسان نام دارد، چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می‌کند، بدن است؛ و چون بدان صورت به آن نظر شود که درمقابل غرض نهایی و هدف این عمل کردن کار می‌کند، روح و نفس است.(. اقبال، ۱۳۷۲ : ۱۷۶.) علامه اقبال معتقد است که پیشوای این فکر جدایی دین و سیاست و حکومت و اخلاق، ماکیاولی بود. او در کتاب خود به نام شهزاد، اصول عملی معاملات حکومت را بدون دیانت و اخلاق مطرح کرده است. در نگاه ماکیاولی دولت و حکومت، به شکل یک معبود درآمده و این دولت در سیاست عملی از هیچ اخلاق و دیانت تابعیت نمی‌کند. اقبال در رموز بیخودی می‌گوید:

آن فلاونساری باطل‌پرست　　نسخه‌ای بهر شهنشاهان نوشت

بت‌گری مانند آزر پیشه‌اش　　مملکت را دین او معتبود ساخت

باطل از تعلیم او بالیده است　　شب به چشم اهل عالم چیده است

سرمه او دیده مردم شکست　　در گل ما دانه پیکار کشت

بست نقش تازه‌ای اندیشه‌اش　　فکر او مذموم را محمود ساخت

حیله‌اندوزی فنی گرویده است　　مصلحت تزویر را نامیده است

(اقبال،۱۳۴۳:رموز بی خودی)

از نگاه اقبال «حیله‌اندوزی» ، «سیاست تزویر» ، «لادین سیاست» سکولاریزم است . به نظر وی، تأثیر دیدگاه سکولار در زندگی انسان صورت عجیبی داشته و همه مفاهیم در آنجا معنای دیگری پیدا می‌کند. علم برای مسلمانان خیر کثیر بود، اما وقتی این علم رابطه‌اش را با دین قطع کرد، دیگر نه تنها خیر کثیر نیست، بلکه شر اعظم شده است. به عبارت دیگر «علم سکولار» شده است:

علم اشیا خاک ما را کیمیاست　　آه در افرنگ تأثیرش جداست

آه از افرنگ و از آیین او　　آه از اندیشه لادین او

ای که جان ما باز می‌دانی ز تن　　سحر این تهذیب لادینی شکن

جدایی سیاست و دیانت سمی کشنده در جهان اسلام است. چنان‌که اقبال می‌گوید: حقیقت این است بعضی از افکار غربی همانند زهری نامرئی در حال رخنه به مغزهای

ماست. یکی این است که سیاست و مذهب ربطی به هم ندارند... این افکار برای اسلام سمی کشنده است (اقبال، ۱۳۷۲،ج۲ :۳۷۴). او بر این باور است که یکی از مشکلات ممالک اسلامی از این امر ناشی شده که بین دین و حکومت جدایی انداخته شده است و کشورهای اسلامی با این تفکر به تنی بی‌جان و جانی بی‌تن تبدیل خواهند شد. وی در زبور عجم می‌گوید:

به کار حاکمی مکر و فن بیـن   تن بی جان و جان بی تن بیـن

خرد را با دل خود همسفر کـن   یکی بـر ملـت ترکان نظر کـن

به تقلید فرنگ از خود رمیدنـد   میان ملک و دیـن ربطی ندیدند

اقبال متذکر می‌شود که در دوره معاصر این اندیشه جدایی دین از سیاست که توسط حزب وطنی ترکیه رواج یافت، از اروپا اقتباس شده است. نظریه حزب وطنی ترکیه درباره دوگانگی دین و سیاست در اسلام، نظریه‌ای اشتباه است، چون در اسلام دوگانگی دین و سیاست وجود ندارد.از نظر اقبال در اسلام معنویت و مادیت دو نیروی مخالف نیستند و حیات معنوی به این معنا نیست که رابطه را با حیات مادی قطع کرده باشد و اگر این چنین باشد به نظر اقبال «سبب خرد کردن کایت اساسی زندگی و تبدیل آن به تعارضات دردناک می‌شود.».(اقبال،۱۳۴۳: ۱۷۸.). اقبال در سخنرانی اله‌آباد که معروف به خطبه « نظریه پاکستان» است می‌گوید که یکی از مسایل مهمی که در پیش داریم این است که آیا واقعاً مذهب یک مسأله شخصی است و اسلام به عنوان یک نظام سیاسی و اخلاقی هم منجر به همان نتیجه می‌شود که در مغرب به مسیحیت رخ داده است. آیا ممکن است که اسلام را به عنوان یک نظام اخلاقی قبول داشته باشیم، اما در نظام سیاست از نظام‌های دیگر مانند قومیت استفاده کنیم که هیچ نوع دخالتی به مذهب نداشته باشد. از نظر او،حکومت اروپایی جز آدم کشی، خونخواری و منفعت‌طلبی نیست.

هدف سیاسی اسلام، ایجاد جمهوری توسط اتحاد ملت اسلامی به صورت حقیقی می‌باشد و این همان اصول مساوات همه افراد ملت مسلمان بود که این ملت را به صورت بزرگترین قدرت سیاسی جهان درآورد.(اقبال،۱۳۴۳: ۲۷۴.)

اقبال درباره اصل تساوی در اسلام می‌گوید:

پیش قرآن بنده و مولا یکی است　　بوریا و مسند دیبا یکی است

بنابراین، اقبال نه طرفدار نظام جمهوری غربی بود و نه حامی خلافت سنتی. در ذهن او جمهوریت اسلامی بود که با مبانی اسلامی سازگاری داشته باشد. اقبال معتقد است تمام حکومت‌هایی که سیاست استثماری دارند، غیر مذهبی هستند(اقبال، ۱۳۷۲، ج۲ : ۱۹۱.) او در ارمغان حجاز درباره تفاوت بین حکومت اسلامی و تصور حکومت در اروپا اشعاری سروده است:

مسلمان فقر و سلطانی به هم کرد　　ضمیرش باقی و فانی بهم کرد

ولکن الامان از عصر حاضر　　که سلطانی به شیطانی بهم کرد

اقبال ، عقیده دارد که اسلام یک حقیقت واحد است و سیاست یکی از اجزای کل مجموعه اسلام است و سیاست و دین لازم و ملزوم یکدیگرند، نه جدا از هم. این فکر «جدایی سیاست از دیانت» توسط استعمار به جهان اسلام وارد شده است. اقبال منشأ جدایی دین و سیاست را از دوگانه دیدن «جسم» و «روح» می‌داند که در مسیحیت مطرح شده است. همچنین مسیحیت ابتدا یک فرقه عبادی و صومعه‌ای محض بوده است که به مسایل اجتماعی همچون حکومت توجه نداشته و دین و سیاست را جدا پنداشته است. اقبال بزرگترین اشتباه اروپاییان را جدایی دین و سیاست می‌داند که

موجب الحاد و ماده‌گرایی در جوامع اروپایی شده است؛ و همین عامل موجب جنگ جهانی ۱۹۱۴م. بوده است.

اتحاد اسلامی راهکار اقبال برای دفع استعمار

به تحقیق می‌توان گفت که دغدغه‌ی اصلی اقبال، وحدت جهان اسلام است. او فلسفه و شعر را نیز در خدمت همین موضوع می‌داند

اقبال همه ی شایستگی‌ها و مزایای فکری و معنوی خود را به خدمت اسلام در آورده است و اصالت و اهمیت را به اسلام داده و به آن عشق ورزیده و همین خصیصه او را «اقبال جاوید» ساخته است. شعر و شاعری نیز برای وی وسیله‌ای است برای فرستادن پیام‌های خود به منظور نزدیک ساختن و اتحاد ملت‌های مسلمان. پیام اقبال به مسلمانان این است که زندگی مسلمانان باید سراسر در تپش و تکاپو باشد و نابودی مسلمان در ایستادن و آرامش است. از نگاه او قومیت، ناسیونالیسم و دسیسه‌ای است که استعمارگران برای انحراف مسلمین از وحدت و اتحاد استفاده می‌کنند، امّا مسلمانان باید بدانند که سرزمین اسلام یکی است: برای اقبال وحدت مسلمانان، شعار نیست، بلکه برنامه‌ی زندگیش بود و اگر به تمدن غرب توجهی می‌کرد به دلیل پیدا کردن فرهنگ مشترک با آنها نبود، بلکه فقط جنبه‌های رشد آنها را تحسین می‌کرد و از مسلمانان می‌خواست برای رشد جامعه‌ی واحد اسلامی از علم و فن غرب تقلید کنند نه از مظاهر منفی غیر اسلامی و فرهنگ آنان (اقبال،۱۳۲۴: ۳۶).

اقبال لاهوری از همه‌ی جبهه‌های تهاجم غرب به جهاد فکری پرداخته است و او برای اتحاد و بیداری مسلمین و مستضعفین جهان پیغام‌های هیجان آوری عرضه کرده و به مسلمانان توصیه نموده که علوم و فنون پیشرفته‌ی غربیان را اخذ کنند، ولی آداب و سنن اجتماعی و فرهنگ آنان را کنار زنند؛ چرا که آداب اسلامی خیلی جامع و

پاکیزه و عالی می‌باشد. اقبال برای خاتمه دادن به قوای استعمار غرب، جوانمردانه کوشیده است. او می‌خواست که مسلمانان در عین وفادار بودن به قلمرو معین خویش، نسبت به مسلمانان سراسر جهان عواطف برادرانه داشته باشند. اقبال دچار دو رنج و درد مسلمانان بوده است: اول، افتراق آنها که ناشی از پذیرفتن نظریه‌ی غربی بوده و دوم، تقلید بی‌مورد از زندگی اجتماعی غرب و در این راه به تک تک کشورهای اسلامی تذکر می‌دهد.

گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی در اندیشه‌ی سیاسی اقبال

پس از ظهور تمدن جدید غرب و نفوذ و گسترش آن با دو رویه متفاوت : رویه دانش و کارشناسی، شامل نوآوری در زمینه علوم مختلف و نواندیشی در شیوه‌های حکومتی و مسایل سیاسی و اجتماعی از یک سو و رویه استعماری و سلطه‌جویانه از سوی دیگر روبه رو هستیم. در جوامع شرقی از جمله ایران، مسأله‌ی چگونگی برخورد با این تمدن، به یکی از مسایل مهم و اساسی ملت‌ها تبدیل شد و آنها را بر دوراهی انتخابی دشوار قرار داد. زیرا از یک طرف، خود را نیازمند بهره‌گیری از دانش و تجربه تمدن جدید غرب می‌دیدند و از طرف دیگر، از سلطه استعماری آن گریزان بودند و حاضر به پذیرش آن و تسلیم در برابر غرب نمی‌شدند. در آستانه قرن نوزدهم، در حالی که اروپا توانسته بود با بهره‌گرفتن از دستاوردهای عصر جدید، عالم را در نوردد و با دو رویه درهم تنیده تجدد و استعمار، تمدن ملل دیگر را به چالش فراخواند، ملل غیر اروپایی از جمله کشورهای اسلامی، در وضعیت نابسامان داخلی و خارجی به‌سر می‌بردند. گسترش تمدن جدید غرب در این دوران، همچون منشوری شد که در روند حرکت و حیات جوامع غیر غربی قرار گرفت. همان‌طور که وقتی منشوری سر راه نور قرارگیرد، هم مسیر حرکت آن را بر هم می‌زند و هم همبستگی و قوت آن را می‌شکند و آن را به رنگ‌های مختلف تجزیه می‌کند، غرب و حضور پرقدرت آن، روند حرکت و زندگی را در جوامع غیر غربی به هم ریخت و آنها را دچار تشتت‌های فراوان

سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حتی فکری کرد. گفتمان بازگشت به خویش، برای همه کسانی که دغدغه مسایلی چون استقلال ملی، مبارزه با امپریالیسم و یافتن راه‌حل‌های بومی داشتند، جاذبه پیدا کرد. این گفتمان در نیمه دوم قرن بیستم پدید آمد و موج آن اکثر کشورهای اسلامی را فراگرفت اقبال مسئله‌ی بحران هویت را به دقت موشکافی کرده و این معضل جوامع امروزی را از زوایای مختلف بررسی کرده و راهکارهای برگشتن انسان‌ها به خود و گرامی داشتن نفس خود را طی فلسفه‌اش به کلی شرح داده و ارائه نموده است (مجموعه مقالات بزرگداشت اقبال لاهوری.)

اقبال در یک مجمع علمی به طور طنزآمیز درباره غرب می‌گفت که «بعد از جنگ جهانی، کسی ابلیس را دید که آسوده خاطر، فارغ از مشغله‌ها، خوشحال نشسته بود. آن مرد بصیر از او پرسید: ای دشمن ایمان و اخلاق، تو و این همه آسودگی خاطر؟ بگو قضیه چیست؟ ابلیس بی‌درنگ جواب داد: من همه کارها را به هیأت دولت انگلیسی سپرده‌ام.»(بقایی،۱۴۱:۱۳۸۰).

اقبال می‌گوید تا وقتی که این دموکراسی کاذب و ملی‌گرایی و... از بین نرود، انسان سعادتمند نخواهد شد:تا وقتی که به اصطلاح این دموکراسی و ملی‌گرایی و امپریالیسم از بین نرود، انسان از طریق اعمال خویش نخواهد توانست شاهد آن چیزی باشد که طبق اعتقاد خانواده واحد خداوند است.(شیروانی، ۱۴۲۳: ۲۴۹ ـ ۲۵۱).

اقبال در هند از برقرار شدن حکومت جهموری نگران بود، زیرا مسلمانان در اقلیت بودند و حقوق مسلمانان در چنین حکومتی از دست می‌رفت. جاوید اقبال درباره نگرانی اقبال می‌نویسد: اقبال در شبه قاره مخالف تشکیل چنین نظام جمهوری بود که در آن مسلمانان من حیث المجموع یک اقلیت شمرده شوند. و نیز نگران این مسأله بود که در کشورهای جهان سوم که مردم آن اکثراً بی‌سواد و دنباله‌رواند، نظام جمهوری می‌تواند به تباهی اقتصادی و سیاسی، تفرقه ملت و اضمحلال کشور بینجامد.(اقبال،

۱۳۷۲، ج۲: ۸۷۰) اقبال معتقد است حکومت اسلامی در این معنا حکومت اسلامی است که این اصول سه‌گانه را در جهان گسترش دهد و نه به این معنا که ریاست آن نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگه دارد(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۷۷). اساس توحید بر سه اصل است، یعنی اتحاد انسانیت، مساوات و حریت (آزادی). اقبال معتقد است که حکومت از نظر اسلام تلاشی است برای آنکه برابری، برادری و آزادی در زمان و مکان تحقق یابد. (بقایی،۱۳۸۰: ۲۴۱).

اقبال در سال ۱۹۱۵ م. منظومه فارسی «اسرار خودی» و سه سال پس از آن منظومه «رموز بی خودی» را سرود. آنچه در این دو منظومه مرکز و محور اندیشه های او بوده، نظریه «خودی» است که از این زمان به بعد، وی در تمامی آثارش به نوعی به تبیین این اصل پرداخته است. او معتقد بود که جامعه مانند فرد، روح و شخصیّت دارد و مانند آن احیانا دچار تزلزل شخصیّت می شود. هر جامعه ای که ایمان به خویشتن و کرامت ذات خویش را از دست دهد محکوم به سقوط است. اقبال عقیده داشت که جامعه اسلامی در حال حاضر در برخورد با فرهنگ غربی دچار بیماری تزلزل شخصیّت شده و هویت خود را از دست داده است. نخستین کار لازمی که مصلحان باید انجام دهند، باز گرداندن ایمان و اعتقاد این جامعه به «خود» واقعی او، یعنی فرهنگ و معنویت اسلامی است.

ادامه راه اقبال : نسل سوم روشنفکری جهان اسلام (شهید مطهری-دکتر علی شریعتی)

اندیشه های اصلاح طلبانه و استقلال خواهی اقبال، نه تنها در کشور خود تأثیر گذاشت و به استقلال کشور پاکستان منتهی شد، بلکه کم و بیش جهان اسلام را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. شهید مطهری دراین باره می فرمایند: «اقبال در اشعار و مقالات و سخنرانی های خود همواره کوشش دارد مجدها، عظمت ها، فرهنگ ها،

لیاقت ها، شایستگی های امّت مسلمان را به یاد آنها آورده و آنان را به خویشتن مؤمن سازد. این که اقبال، قهرمانان اسلامی جامعه اسلامی را از لابه لای تاریخ بیرون می کشد و جلو چشم مسلمانان قرار می دهد، به دلیل این است که می خواهد آنان را با خویشتنِ خویش آشنا سازد(مطهری،۱۳۸۴:۳۶).

شریعتی را می توان یکی ازمتفکرین متاثر از اقبال نام برد: اقبال در میان دو پایگاه متعصب و یک چشم (افراطی و تفریطی)که در جامعه‌های آسیایی و آفریقایی در برابر غرب موضع گرفته‌اند، پایگاه سومی را اعلام می‌کند.از آن دو پایگاه، یکی معتقد است که به قول تقی‌زاده و میرزا ملکم خان ما از فرقِ سر تا ناخن یا فرنگی شویم و نمی‌توان در برابر غرب دست به انتخاب زد...تمدن و فرهنگ و اخلاق و فلسفه و فکر و هنر و شیوه‌ی زندگی جدید اروپایی، یک بافت واحد در این میان هر چه را با آن مغایر است یکجا و دربست دور ریخت.برخی نیز از آن سو افتاده‌اند و با هر گونه اخذ و اقتباسی از غرب دشمنی می‌ورزند...اما اقبال ابتدا به تحلیل وضع فکری و انتقاد از بینش و شیوه‌ی زندگی و تمدن و فرهنگ شرقی و غربی می‌پردازد...و سپس اعلام می‌کند که تسلیم دربست به تمدن فرهنگی، هم ذلت و بردگی شرق است و هم از دست دادن آنچه شرق دارا است و انسانیت بدان محتاج است.یعنی حق‌پرستی و شوق و عشق ماورایی و غیب‌جویی و دغدغه‌ی دایمی روح شرقی در برابر راز خلقت، در برابر مطلق و حقیقت کلی و معمای هستی و بریدن قطعی از غرب و طرز تمدن او، ماندن در رکود است و ضعف و حتی پذیرش اسارت در برابر سلطه‌ی او، زیرا یک جامعه‌ی غیرصنعتی، همیشه جیره‌خوار و وابسته و در خطر امپریالیسم صنعتی غرب خواهد ماند(شریعتی، ۱۳۷۸). همچنین عشق و علاقه‌ی ایشان به سرزمین‌های اسلامی از جمله ایران،با توجه به علل انحطاط مسلمانان از جمله" عدم اتحاد و یکپارچگی مسلمانان ذهن و تمرکز اندیشه اقبال را در یک نقطه متمرکز نمود و آن نقطه بازگشت به خویشتن اسلامی" بودکه می توانست راه حل همه مشکلات امت اسلامی باشد.

نتیجه

در بررسی اندیشه سیاسی اقبال، در لابه لای آثار و نوشته های او مشاهده شد که اولا: اندیشه سیاسی اقبال محصول شرایط و اوضاع اجتماعی وسیاسی زمانه اش بود.تاثیری که این شرایط در شکل دهی تفکر اقبال داشت،به خوبی در آثار او مشهود است.ثانیا : در نگاه اقبال غرب بمثابه یک سکه در نظر گرفته شده ،که یک روی این سکه دستاوردهای تمدنی بشر در غرب بودکه مورد عنایت اقبال قرار گرفت،و روی دیگر این سکه ،مصائب و مشکلات فرهنگ غرب بودکه اقبال با آن به ستیز برخاست.در واقع نقطه تمرکز مبارزه اندیشه ایی اقبال در مبارزه با آفات غرب شکل گرفت،آفاتی که منجر به نضج روشنفکری غرب گرا در حوزه های اسلامی گردید.لذا در تقابل با این اندیشه، اقبال رویگردانی از فرهنگ غرب و بازگشت به خویشتن اسلامی را مطرح نمود.مسأله‌ای که به دفعات درآثار اقبال رخ می نماید و بعدها راه جدیدی را برای روشنفکران اسلامی از جمله جلال آل احمد و دکتر علی شریعتی نشان داد. شخصیت اقبال ، شخصیتی منبعث از فرهنگ اصیل اسلامی بود، لذا شدیدا" به روند تقلیدگرایانه مشرق زمین از غرب انتقاد می کرد و چاره عقب ماندگی مسلمین را در شناختن و رجوع به اصل و ذات خود می دانست و براساس شیوه سلف صالح خود ، به ترویج اندیشه" خودی" پرداخت، درعین حال که مسلمانان را به فراگیری فن و صنعت غرب تشویق می نمود . با وجود اینکه اقبال به نیچه علاقه داشته است . ولی اندیشه های وی ملهم از اسلام و اندیشمندان اسلامی می باشد. اقبال اگرچه تامدتی طرفدار ناسیونالیزم بود ولی نهایتا" به این نتیجه رسید که یکی از علل عقب ماندگی مسلمانان ، عدم اتحاد و یگانگی آنهاست . لذا طرفدار این عقیده بود که اگرچه اتحاد جهان اسلام از نظر حدود و مرزها در این زمان غیر ممکن است ، ولی باید کشورهای اسلامی با انعقاد قراردادهای اقتصادی، سیاسی و نظامی به این اتحاد جامه عمل بپوشانند . وی معتقد بود که نظام اجتماعی اسلام بر اساس اصول توحید ، شالوده‌ی اتحاد جهانی را می ریزد. او اجتهاد را عامل اصلی حرکت اسلام می شمرد و اعتقاد

داشت که میان احکام اسلامی و پیشرفت دنیا باید هماهنگی داشته باشد و احکام اسلامی باید طبق شرایط جدید زمان تفسیر و تحلیل شود. اقبال حاکمیت را از آن خدا می دانست و معتقد بود که انسان‌ها باید با توجه به عدم جدایی دین از سیاست و جهانی بودن حکومت اسلام در جهت تشکیل حکومت اسلامی تلاش نمایند.

منابع

۱- اقبال، جاوید(۱۳۷۲) **افکار وزندگی اقبال لاهوری**، ترجمه شهیندخت کامرام مقدم، مشهد: انتشارات قدس زضوی

۲- اقبال لاهوری ، محمد (۱۳۴۳)**کلیات اشعار فارسی**، با مقدمه احمد سروش، تهران : انتشارات آگاه

۳- ------ (۱۳۴۶)**احیای فکری در اسلام**، بامقدمه احمد سروش، تهران: انتشارات کتابخانه ی سنایی.

۴- بقایی، محمد (۱۳۸۰) **سونش دینار**، انتشارات.

۵- سعیدی، سیدغلامرضا (۱۳۷۰) **اندیشه های اقبال لاهوری**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۶- شریعتی، علی (۱۳۷۰) **ما و اقبال**، تهران: حسینیه ی ارشاد.

۷- شیروانی، لطیف احمد (۱۴۲۳) **سخنرانی ها**، نوشته ها و بیانات اقبال، جلد دوم.

۸- مجتبوی، سیدجلال الدین (۱۳۶۴) **بزرگداشت اقبال**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۹- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶) **نهضت های اسلامی صدساله ی اخیر**، تهران: صدرا.

۱۰-نقوی، علی محمد (۱۳۶۵) **ایدئولوژی انقلاب اقبال**، تهران: نشر رسا.

۱۱-ولفگانگ، ج. سومسن (۱۳۷۶) **نظریه های امپریالیسم**، ترجمه ی احمد ساعی، تهران: نشر قومس.

۱۲-درشناخت اقبال (۱۳۶۴) **مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت اقبال**، تهران: دانشگاه تهران و وزارت ارشاد اسلامی.

مجید نجاتی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

سیروس روستایی

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

تبلور عاطفه و اندیشه در موسیقی شعر اقبال لاهوری

چکیده

عالم شعر عالم ناخودآگاهی است و عناصر شعری و بویژه موسیقی، خودجوش و حاصل سوز و عطش درونی شاعر می باشد و به صورت ناخودآگاه انتخاب می شود . بنابر این عناصر موسیقایی ارتباط مستقیمی با حالات روحی، اندیشه ها و عواطف شاعر دارد و تناسب محتوا و موسیقی نیز از مهمترین عوامل تاثیرگذاری و القای عاطفه و اندیشه در مخاطب محسوب می شود. اقبال لاهوری، این منادی آزادی، زبان شیرین فارسی را برای سرودن غالب اشعارش برگزیده و توانسته نام خود را در رده ی موفق ترین شاعران پارسی گوی قرار دهد. این مقاله سعی دارد که تناسب موسیقایی اشعار اقبال را با اندیشه های تازه و عواطف پاک و بی آلایش او مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی : اقبال لاهوری ، موسیقی شعر ، روحیات و عواطف.

مقدمه

در میان شخصیت های قرن بیستم مشرق زمین کمتر کسی را می بینیم که چون اقبال لاهوری همه ی استعداد های مختلف را در خود جمع کرده باشد و به شخصیتی فراملتی دست یافته باشد.

او در ضمن آفرینش اشعار به زبان اردو ، زبان فارسی را برای افکار و احساسات خود برگزیده که اشعار فارسی او سرشار از اندیشه عرفانی، فلسفی ، اخلاقی و اجتماعی است.

عالم شعر عالم ناخودآگاهی است و عناصر شعری و بویژه موسیقی، خودجوش و حاصل سوز و عطش درونی شاعر می باشد و به صورت ناخودآگاه انتخاب می شود. بنابر این عناصر موسیقایی ارتباط مستقیمی با حالات روحی، اندیشه ها و عواطف شاعر دارد. تخیل و موسیقی دو عنصر اساسی و سازنده ی شعر هستند. اهمیت موسیقی شعر و بخصوص وزن به حدی است که به نوعی باعث افزایش تخیل شعر نیز می شود . تاثیر موسیقی کلام، در نفوس، غیر قابل انکار است، از همین روی، شعر برای تاثیرگذاری به موسیقی نیازمند است.

اولین و مهمترین موسیقی شعر همان موسیقی بیرونی است، موسیقی بیرونی مبتنی بر وزن است و وزن یکی ازمهمترین ارکان شعر می باشد . شفیعی کدکنی در تعریف موسیقی بیرونی می نویسد « جانب عروضی وزن شعر است که بر همه ی شعرهایی که در یک بحر سروده شده اند قابل تطبیق است» (شفیعی کدکنی،۱۳۷۳: ۳۹۱). همه ی اشعار شاعران در این نوع موسیقی برابرند. خواجه نصیر شعر را کلام مخیل و موزون می داند که یکی از اسباب ایجاد تخیل وزن است به همین دلیل وزن را از فصول ذاتی شعر می شمارد(خواجه نصیر، ۱۳۶۹: ۲۲).

وزن باعث نظم در کلام و ادراک آن باعث التذاذ ذات می شود. «اصولاً شعر همیشه نزد مردم موزون بوده و تنها در سده ی اخیر شعرهای بی وزن نیز سروده شده است» (خانلری،۱۳۷۳ :۱۶). شعرهای بی وزن گرچه خیال انگیز هم باشند، شور اشعار موزون را ندارند. وزن به شعر زیبایی سحر آمیزی می بخشد و آن را شور انگیز می سازد. ایجاد هیجان در مخاطب ،تنها با محتوا و مضمون انجام نمی گیرد. وزن موجب جنب و جوش و تحرک بیشتر واژگان می شود به گونه ای که واژه ها وقتی در

قالب آهنگین وزن قرار می گیرند ، شکل دیگری یافته و موجب افزایش جنبه عاطفی و تاثیرگذاری بیشتر آنها می شود.

شعر برای یافتن قدرت انفجار و القای عواطف شاعر به مخاطب ، باید در قالب و وزن مناسب بیان شود. سازگار ساختن آهنگ های گوشنواز با محتوا و مضمون شعر از مهارت های یک شاعر و نشانه آهنگ شناسی و ذوق سلیم اوست .در این راستا بهتر است ابتدا دیدگاه اقبال در مورد موسیقی و شعر بررسی شود .

اقبال و شعر و موسیقی

موسیقی و شعر پیوندی جدا نشدنی و ارتباطی تنگاتنگ دارند. قدمت موسیقی را می توان بیش از شعر دانست. زیرا انسان های اولیه که هنوز به علم شعر و موسیقی به معنای امروزی آن آشنا نبودند ، ناخوداگاه از موسیقی های درون طبیعت مانند صدای شرشر آب و آواز پرندگان لذت می بردند.

به مرور زمان بر حسب تصادف انسان ها پی برده اند که با انتخاب برخی واژه ها نوعی موسیقی در گفتار خود به کار برند تا همانگونه که از موسیقی های طبیعت به وجد آمده، دیگران را نیز با گفتار زیبا و موزون خود به وجد آورند .همواره موسیقی و شعر همراه و نیازمند هم و به تعبیری مکمل یکدیگر بوده اند

غرض موسیقی و شعر به هیجان آوردن مخاطب است، به گونه ای که همان احساسی را که شاعر و موسیقی دان تجربه کرده به مخاطب منتقل کند. یک شعر خوب شعری است که هم از لحاظ موسیقایی و هم از نظر اندیشه و احساسات غنی باشد .

اقبال شعر را وسیله ای برای بیان عقاید و اندیشه های خود می داند و به زیور های ادبی توجهی ندارد. در همان ابتدا در مثنوی «اسرار خودی» می گوید هدف من از این مثنوی شاعری و توجه به آرایه ها و هنرهای ادبی نیست و از این که زبان شیرین دری را برای ستایش اشعارش انتخاب کرده شادمان است و آن را از زبان هندی برتر می داند:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست بت پرستی بت گری مقصود نیست
هندیم از پارسی بیگانـــه ام مـــاه نـــو باشم تهی پیمانه ام
حسن انداز بیان از مـــن مجو خوانســـار و اصفهان از من مجو
گرچه هندی در عذوبت شکر است طـــرز گفتـــار دری شیرین تر است

(اقبال، ۱۳۴۳ :۱۰)

اقبال شعری را موثر می داند که خداوند آن را به شاعر الهام کند. و اگر شعری اینچنین باشد بیابان را گلستان می کند:

گفت آن شعری که آتش اندروست اصل او از گرمی الله هوست
آن نوا گلشن کند خاشاک را آن نوا بر هم زند افلاک را

(همان:۲۹۴)

اقبال مقام شاعران را همچون مقام انبیا می داند که انسانیت را هدف و مضمون خود قرار دهند و می گوید شاعر سر اپا جستجو است و آرزوی دیدار حق را دارد:

فطرت شاعر سراپا جستجوست خالق و پروردگار را آرزوست
شعر را مقصود اگر آدم گری است شاعری هم وارث پیغمبری است

(همان:۲۹۴)

اقبال به موسیقی توجه خاصی دارد و می گوید موسیقی نیز همچون شعر باید در جهت بیداری انسان ها باشد. مولانا موسیقی که در کشورهای اسلامی رایج است برای روح و جان آدمی مضر می داند و این نوع موسیقی ای را مثل شیون بیوه زن می داند و تاکید دارد که از این نوع موسیقی باید دوری کرد. موسیقی و هنر ارجمند باید آفرید:

نغمه ی او خالی از نار حیات همچو سیل افتـــد به دیوار حیات
الحذر این نغمه ی موت است و بس نیستی در کسوت صوت است و بس
سوز دل از دل برد غم مـــی دهد زهر اندر ساغر جـــم می دهد
من نمی گویم که آهنگش خطاست بیوه ی زن را این چنین شیون رواست

(همان:۱۸۰)

نغمه باید تندرو مانند سیل   تا برد از دل غمان را خیل خیل
نغمه می باید جنون پرورده نی   آتشی درخون دل حل کرده نی
نغمه ی روشن چراغ فطرت است   معنی او تفسیر صـــورت است

(همان:۱۸۱)

به طور کلی مولانا اقبال به شعر و موسیقی اهمیت می دهد و می گویـد اگـر هـر دو در خدمت شاعر باشد و از آن در جهت بیداری انسان اسـتفاده شـود بـه مراتـب مـؤثر تـر است.

موسیقی در مثنوی های اقبال

اقبال لاهوری مثنوی هایش را در بحر« رمل مسدس محـذوف» بـه پیـروی از مولانا جلال الدین بلخی در مثنوی معنوی سروده است. این وزن از اوزان معروف شـعر فارسی است که بیشتر با اندشه های عارفانه متناسب است. آثار معروفی چـون مثنـوی بیست و شش هزار بیتی مولانا و منطق الطیر عطار از آثار مشهور عارفانـه در ایـن وزن هستند .

اقبال در آغاز مثنوی هایش مولانـا را پیـر و مرشـد و راهنمـای خـود معرفـی می کند و دلبستگی خود را به افکار این مرشد وارسته ابراز مـی دارد . در آغـاز مثنـوی «اسرار خودی» می گوید اسرار سربسته علوم به برکت پیر روم نصیب او شده است:

باز بر خوانم زفیض پیر روم   دفتر سر بسته اسرار علوم
جان او از شعله ها سرمایه دار   من فروق یک نفس مثل شرار(اقبال،۱۳۴۳: ۸)

اولین مثنوی اقبال مثنوی«اسرار خودی»است که آن را در وزن رمل مسدس محذوف سروده است . برای اینکه به تناسب وزن و محتوا و انگیزه ی درونی اقبال از برگزیدن این وزن بهتر مشخص شود ، بهتر است اندکی محتوای این مثنوی مورد بررسی قرار گیرد .

همان طوری که از اسم این مثنوی مشخص است اقبال به دنبال خود شناسی و خودسازی است. می خواهد انسان را متوجه خود کند، مقام والای انسانی و خلیفه الهی را به او نشان دهد. و وی خودشناسی را مقدمه ی خداشناسی می داند و معتقد است که برای رسیدن به معرفت و شناخت حق باید از خود شروع کرد و اصل نظام عالم را از «خودی»می داند:

پیکر هستی زآثار خـودی است　　　هر چه می بینی ز اسرار خودی است

خویشتن را چون خودی بیدار کرد　　　آشـــــکارا عالم پـــــندار کرد

صد جهـــــان پوشیده اندر ذات او　　　غـــــیر او پیـــــداست ار اثبات او

(همان:۱۱)

همانطوری که اشاره شد این وزن متناسب با اندیشه های عارفانه است. عرفانی که اقبال آن را دنبال می کند متناسب با شرایط روزگار خود اوست:

ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو　　　مؤمن خود کافر افرنگ شو

(همان:۴۱۰)

از همان آغاز به افراد جامعه خود که تحت تاثیر مغولان جدید غربی قرار گرفته اند می تازد و از این که عرفان و معنویت رو به انحطاط است نگران است:

عصر من داننده ی اسرار نیست　　　یوسف من بهر این بازار نیست

ناامیدستم ز یاران قدیم　　　طور من سوزد که می آید کلیم

نغمه ی من از جهان دیگر است　　　این جرس را کاروان دیگراست

(همان:۶)

هر چند وزن مثنوی آگاهانه انتخاب می شود اما اندیشه ، عواطف و مضامین متناسب با وزن مثنوی است . شاعر بر اساس روح کلی و اندیشه هـای اصلی شـعر و عاطفـه ی درونی خود که در برابر آن برانگیخته می شود ، به وزن مناسب رهنمون می شود. یکـی از مضمون های عرفانی در مثنوی اقبال «خود» اسـت کـه اقبـال اسـاس حیـات بـشر و استواری زندگی انسان را از آن می داند:

چون حیات عالم از زور خودی است　　پس به قدر استواری زندگی ا ست
قطره چون حرف خودی از بر کند　　هستی بی مایه را گوهر کند(همان:۸)

یکی دیگر از اندیشه های عرفانی اقبال «عشق» است وی مقام عشق را بسیار والا می بیند و معتقد است که به واسطه ی عشق بوده که آدم به مقام والای انسانی و خلیفه الهی رسیده است . این اندیشه در مورد عشق در سراسر مثنوی های اقبال نمایان است:

بود نقش هستیم انگاره یی　　ناقبولی ناکـــسی ناکاره یی
عشق سوهان زد مرا آدم شدم　　عالم کیــف و کم عالم شدم (همان:۱۰)
در دو عالم هر کجا آثار عشق　　ابـــن آدم سری ازاسرار عشق
سر عشق از عالم ارحام نیست　　او ز سام و حام و روم و شام نیست
حرف انی جاعل تقدیـــر او　　از زمین تا آسمان تفسیر او (همان:۳۰۸)

که یادآور شور و حال اشعار و مضامین مولوی در مثنوی است . اقبال در جای دیگر عشق را برتر از خودی می داند و می گوید خودی به واسطه عشق و محبت مستحکم تر می شود:

نقطه ی نوری که نام او خودی است　　زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می شود پاینده تر　　زنده تر سوزنده تر تابنده تر
از محبت اشتعال جوهرش　　ارتقای ممکنات مضمرش(همان:۱۴۰)

اندیشه ی دیگر که در سراسر مثنوی های اقبال دیده می شود این است که انسان برای رسیدن به معرفت حق و حقیقت باید «خود» را رها کند و به هواجس نفسانی بی توجه باشد:

اندکی اندر حرای دل نشین　　ترک خود کن سوی حق هجرت گزین
محکم از حق شو سوی خود گام زن　　لات و عزای هـــوس را ســـر شکن
(همان:۱۷)

مولوی در مثنوی در این باره می گوید:

همچو شیری صید خود را خویش کن　　ترک عشـــوه اجنبی و خویش کن

کیست بیگانه؟ تن خاکی تو   کز برای اوست غمناکی تو (مولوی،۱۳۸۶:د۲/ ۱۰۱)

مثنوی بعدی او« رموز بیخودی» است. این مثنوی نیز در امتداد اندیشه های عارفانه اسرار خودیست.

تو خودی از بیخودی نشناختی   خویش را اندر گمان انداختی

جوهر نوریست اندر خاک تو   یک شعاعش جلوه ادارک تو(اقبال، ۱۳۴۳: ۵۹))

در همان آغاز این مثنوی مردم را تشویق به همبستگی و یکدلی و وحدت می کند و می گوید جوهر کمال هر فرد از ملت است و انسان به تنهایی به مقاصد خود نمی رسد و ملت هم به واسطه ی افراد خودش نظام می یابد:

فرد را ربط جماعت ملت است   جوهر او را کمال از ملت است

تـــا توانی با جماعت یار باش   رونق هنگامه ی احرار باش (همان:۵۸)

اقبال در مثنوی «اسرار خودی» سعی در شناخت خود و شناساندن اسرار خودی داشته و خودشناسی را مقدمه خداشناسی دانسته است. در مثنوی «رموز بیخودی» بعد از شناساندن «من»در پی «ما» شدن است.تا بهتر بتواند به اهداف خود برسد.با این تفاسیر مشخص می شود که عواطف و اندیشه ها در هر دو مثنوی یکسان است و وزن رمل که تناسب بیشتری با اندیشه های عرفانی و اندیشه های شاعر داشته در هر دو مثنوی مشترک است .

همانطور که قبلا اشاره شد اقبال لاهوری مثنوی هـای خـود را بـه پیـروی از افکار عارفانه مولانا سروده است. او از «اسرار خودی» تا «ارمغان حجاز» دلبستگی خـود را به افکار مولانا ابراز می دارد و در آغاز مثنوی«چه باید کرد» از مولانا به عنوان پیـر و مرشد یاد می کند:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر   کاروان عشق و مستی را اسیر (همان:۸۹)

ابیات بلند، استوار و عرفانی مولانا در مثنوی چنان با دل و جان اقبال گره خورده است که هرگاه اراده ی سرودن مثنوی می کند ناخوداًگاه، واژه هایی در ذهن او تداعی

می شود که در قالب وزن مثنوی مولانا قابل بیان است. این تناسب موسیقایی نشان دهنده ی انس و آشنایی و به اصطلاح زندگی کردن همیشگی اقبال با مثنوی مولاناست . وی شأن و مرتبه ی مثنوی معنوی را همپایه ی قرآن می داند و می گوید:

روی خود بنمود پیر حق سرشت کو به حرف پهلوی قرآن نوشت (همان:۸)

مولوی در فیه مافیه در مجالس خود به طور آشکارا از مغولان بد می گفت و مردم را تشویق می کرد علیه آنها بجنگند و استقلال و هویت ملی خود را حفظ کنند. این اندیشه مولوی یکی از مضامین محوری اقبال است که مثنوی«گلشن راز»،«بندگی نامه» و«پس چه باید کرد» در تأیید همین تفکرات است:

پیر رومی آن سراپا جذب و درد این سخن دانم که با جانش چه کرد
از درون آهی جگر سوزی کشید اشک او رنگین تر از خون شهید(همان:۳۱۷)
گفت جان ها محرم اسرار شد خاور از خواب گران بیدار شد
جز تو ای دانای اسرار فرنگ کس نکو ننشست در نار فرنگ(همان:۳۸۹)
عصر مارا زما بیگانه کرد از جمال مصطفی بیگانه کرد
سوز ما تا از میان سینه رفت جوهر آیینه از آیینه رفت (همان:۳۹۸)

بحر رمل مناسب ترین وزن برای بیان تجربیات عارفانه است که در شعر اقبال این تناسب تا حد امکان رعایت شده است. هر چند وی هدفش از شعر و شاعری را توجه به هنرهایی ظاهری نمی داند اما این موضوع باعث نشده که مخاطب در خواندن شعر او از موسیقی شعر بخصوص موسیقی بیرونی احساس لذت نکند.اقبال در مثنوی هایش به غیر از وزن رمل از بحر «متقارب مثمن محذوف» که متناسب با مضامین رزمی و حماسی می باشد نیز بهره برده است که در این چند مثنوی اقبال تناسب وزن و محتوا کاملا رعایت شده است:

تو دانی که بازان ز یک جوهرند دل شیر دارند و مشت پرند
نکو شیوه و پخته تدبیر باش جسور و غیور و کلان گیر باش
میامیز با کبک و تورنگ و سار مگر این که داری هوای شکار

جوانی اصـــیلی که در روز جنگ بـــــرد مردمک را ز چشم پلنگ

(همان:۲۲۳)

جدا از لحن حماسی،واژگان به کار رفته چون شیر،جنگ،پلنگ، شکار و... بـه تناسـب وزن و محتوا کمک کرده است.

دوبیتی های اقبال

اقبال لاهوری ۴۴۵ دوبیتی سروده است. که تمام این دوبیتی ها بر وزن مشهور دوبیتی در شعر فارسی،هزج مسدس محذوف«مفاعیلن مفـاعیلن فعـولن» اسـت.دوبیتـی های اقبال سر شار از شور و احساسی که در دوبیتی های عامیانه قابل تجربه است . این عواطف حاصل غم و اندوه لطیف شاعر می باشد:

سخن درد غم آرد ، درد و غم به مرا این ناله ها دم به دم به
سکندر را ز عیش من خبر نیست نوای دلکشی از ملک جم به

(همان:۲۰۴)

دوام ما ز سوز با دوام است چو ماهی جز تپش بر ما حرام است
مجو ساحل که در آغوش ساحل یک دم و مـــرگ دوام است (همان:۲۰۷)

احساس غم و اندوه لطیفی با تخیل شاعر در هم آمیخته است . تجربه های عاطفی شاعر است که او را بر این وزن رهنمون شده و آن را در یک لحظه بیان کرده است .

هر چند همه ی اشعار منظومه ی «لاله طور» در وزن مشهور دوبیتی سروده شده اسـت اما به سبک دوبیتی نیست و در بیشتر نمونه ها ابیات مقفی نمی باشد:

بگو جبریل را از من پیامی مرا آن پـــیکر نوری نـــــدادند
ولی تاب و تب ما خاکیان بین به نوری ذوق مهجوری ندادند(همان:۱۹۸)

ز رازی معنی قرآن چه پرسی ضمیــــــر ما به آیاتش دلیل است
خرد آتش فروزد،دل بسوزد همین تفسیر نمرود و خلیل است

(همان:۱۹۹)

که شاعر در بیشتر موارد خود را مقید به رعایت قالب دوبیتی نساخته است .

اوزان دوری

اوزان دوری بیشتر از هر وزنی موسیقی بیرونی را نشان می دهند و از این نظر خوش آهنگ ترین اوزان شعری هستند. و این خوش آهنگی به دلیل نوعی تکرار همراه با تنوع است که گوش با شنیدن نیم مصراع ناخودآگاه منتظر نیم مصراع دیگر می ماند تا موسیقی کامل شود.

حرکت و پویایی شعر اقبال را در اوزان دوری بیش ازدیگر اوزان می توان مشاهده کرد. اقبال در ۵۴ غزل وده قطعه از اشعار خود از مشهورترین اوزان دوری بهره برده است که از نظر موسیقی این دسته اشعار او بیشترین غنای موسیقایی را نسبت به دیگر اشعار او دارد.

اوزان دوری به کار رفته در غزلیات و قطعات اقبال به ترتیب بسامد این موارد است:

۱- هزج مثمن اخرب (مفعول مفاعلین مفعول مفاعلین) شانزده غزل، دو قطعه.
۲- رمل مثمن مشکول(فعلات فاعلاتن//فعلات فاعلاتن) سیزده ، غزل یک قطعه.
۳- رجز مثمن مطوی موقوف(مفتعلن مفاعلن//مفتعلن مفاعلن) دوازده غزل ، سه قطعه.
۴- منسرح مثمن مطوی مکشوف (مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن) پنج غزل، چهار قطعه.
۵- - مضارع مثمن اخرب (مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن) چهار غزل
۶- متقارب مثمن اصلم (فع لن فعولن//فع لن فعولن) چهار غزل

اوزان خیزابی:

«وزن هایی تند ومتحرک هستند که اغلب نظام ایقاعی افاعیل عروضی در آنها به گونه ای است که در مقاطع خاصی نیاز به تکرار را در ذهن شنونده ایجاد می کند و غالباً از رکن های سالم و یا سالم مزاحفی تشکیل شده که حالت «ترجیع و دور» در آنها محسوس است» (شفیعی کدکنی،۱۳۷۳ :۳۹۳-۳۹۴). اوزان خیزابی را می توان اعم از اوزان دوری دانست، به خاطر اینکه اوزان خیزابی در ابیات متفق ارکان نیز صورت می گیرد. اوزانی مثل «هزج مثمن سالم» یا «رجز مثمن سالم» نیز جزء اوزان خیزابی محسوب می شوند. زیرا نیاز به تکرار وزن در نیم مصراع احساس می شود. مثل:

به حرفی می توان گفتن تمنای جهانی را من از ذوق حضوری طول دادم داستانی را
ز مشتاقان اگر تاب سخن بردی نمی دانی محبت می کند گویا نگاه بی زبانی را
(اقبال،۱۳۴۳ :۱۳۲)

نا آرامی و بی قراری روح دردمند اقبال آنگاه که در حالت بسط و گشادگی خاطر قرار می گیرد موجب شده از اوزانی که تپش و اضطراب بیشتری دارند، بیشتر استفاده کند .

سیری در تناسب موسیقایی اقبال و عواطف او :

شاعر برای نشان دادن عواطف و احساسات خود در شعر به گونه ای به موسیقی نیازمند است، تا بتواند هیجان و عاطفه خود را به نحو مؤثری القا کند. حالت شادی و غمی که درون شاعر برانگیخته می شود او را بر آن می دارد که همان حالت یا نظیر آن را در دل مخاطب بیدار سازد و در رسیدن به این هدف وزن مناسب و آهنگ نقش مهمی ایفا می کند. اگر تناسب وزن با محتوا رعایت شود شعر به مراتب بر مخاطب اثر گذارتر خواهد بود. باید توجه داشت که عالم شعر عالم ناخودآگاهی است. انتخاب وزن مناسب بستگی به حالت درونی و روحی شاعر در لحظه ی سرودن شعر دارد شاعر آگاهانه وزن را انتخاب نمی کند، بلکه شعر وقتی از درون شاعر بجوشد وزن و عوامل موسیقی ساز دیگری که با محتوا تناسب داشته باشد همراه خود ظاهر می سازد.

هیچ شاعری وزن را برای خود از پیش تعین نمی کند، بلکه مضمون و محتوا غالباً وزنش را با خود همراه می آورد. تنها در استقبال و مثنوی هاست که شاعر وزن را از پیش تعین می کند که پیش از این به آن اشاره کردیم .

هر شعر بسته به محتوا و حالت عاطفی اش با یک نوع وزن خاص مطابقت دارد. البته در شعر فارسی برخی اوزان این استعداد را دارند که بتوانند حامل اندیشه ها و عواطف مختلفی باشند.

به هرحال در شعر فارسی اگر رعایت این هماهنگی وزن و محتوا نشود شعر قسمتی از تاثیرگذاری خود را از دست خواهد داد، زیرا میان محتوا و وزن تضاد به وجود می آید. همچنان که در بیت زیر از رودکی تناسب میان وزن و محتوا رعایت نشده است و از وزن شاد و طرب انگیز «مفتعلن مفتعلن فاعلن» برای مرثیه استفاده شده است:

مرد مرادی نه همانا که مرد   مردن یک خواجه نه کاری ست خرد

جان گرامی به پدر باز داد   کالبد تیره به مادر سپر

(رودکی، ۱۳۷۳ :۷۶)

در زمینه ی ارتباط وزن و محتوا وحیدیان کامیار تحقیقات ارزنده ای انجام داده است. وی اوزان را به شش گره تقسیم می کند و هر کدام را برای بیان حالات و اندیشه هایی خاص مناسب می داند:

الف- اوزان نرم و سنگین که در معانی ای مانند مرثیه، هجران، درد و حسرت و گله به کار رفته است

۱- فعلاتن(فاعلاتن) فعلاتن فعلاتن فعلن (فع لن)

۲-مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن (فع لن) که مناسب غم و حسرت و نظایر آن است

ب- اوزان ضربی و تند که معانی شور انگیز و پر جذبه را القا می کنند

۱-فعلات فاعلاتن // فعلات فاعلاتن

۲- مفتعلن مفاعلن // مفتعلن مفاعلن

ج- اوزان حماسی :

۱- فعولن فعولن فعولن فعل

د- اوزان برهانی و جدلی مناسب معانی پند و اخلاق

۱-مغعول مفاعیل فاعلاتن

۲- مفعول مفاعلن مفاعیلن

ه- اوزان تند و کوتاه برای مضامین شاد:

۱-مفتعلن مفتعلن فاعلن

۲- مفتعلن فاعلن // مفتعلن فاعلن

و- اوزان دلنشین و شیرین و آرام که مناسب مضامین آرام بخش و یاعاشقانه است:

۱-مفاعیلن مفاعیلن مغاعیلن مفاعیلن

۲-مفاعیلن مفاعیلن فعولن» (وحیدیان کامیار، ۱۳۶۷: ۷۳ -۷۲)

وزن رمل مثمن مخبون محذوف یا مقصور «فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن (فعلان) » از اوزان پر کاربرد در غزلیات اقبال لاهوری است. «بحر رمل زمینه ای است برای بیان رفتار و حکایت گر اندوهان و شادمانی و ترجمان دل پیران و جوانان است(طوسی، ۱۳۶۹ :۱۳).

اقبال این وزن را بیشتر مناسب بیان حالات و اندیشه های خود تشخیص داده است و بر اهل ادب پوشیده نیست که اقبال در سرایش غزل بیشترین توجه را به حافظ دارد .حافظ ۱۳۳ بار از این وزن در سرودن اشعار خود استفاده کرده است این وزن تناسب زیادی با فضای غم و اندوه دارد . شاعران قرن هشتم که به خاطر تبعات حمله ی ویرانگر مغول ، درونگرا تر شده بودند بیشتر به این وزن تمایل نشان می دادند. شمیسا در کتاب سیر غزل در شعرفارسی به نقل از خانلری می نویسد : « اختیار وزن در غزلسرایی تنها منوط به ذوق شاعر نیست، بلکه سنت شاعری و شیوه معمول زمان شاعر را بی آنکه خود بداند به اختیار بعضی از اوزان و ترک بعضی دیگر وا می دارد» (شمیسا ،۱۳۷۳ :۲۳۲). اقبال نیز از این که مغولان جدیدی در زمان او پا به عرصه ی

وجود گذاشته اند و به دنیای اسلام حمله آورده اند نگران است و تمام اندوه اقبال به خاطر همین عقل گرایی مفرط و فناوری غرب است که اسلام و معنویت شرق را تحت سلطه بگیرد و همیشه مردم شرق را تشویق به مبارزه می کند

لاله ی این چمن آلوده ی رنگ است هنوز   سر از دست مینداز که جنگ است هنوز

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۴۵)

بحر رمل گنجایش آن را دارد که عواطف و احساسات گوناگون را در قالب خـویش جای دهد. این گنجایش بیشتر به خاطر ظرفیتی است که در پذیرش اختیـارات شـاعری مثل «قاعده ی تسکین» یا آمدن «فاعلاتن» به جای «فعلاتـن» در رکـن اول، و نیـز قـرار گرفتن زحاف اصلم در آخر مصراع می باشد. به خاطر همـین ظرفیـت اسـت کـه مـی تواند فضای متفاوتی را تداعی کند. بنابراین بسامد زیاد این وزن را می تـوان بـه خـاطر ویژگی خاص این وزن دانست. اقبال در همین وزن غزلیاتی با مـضمون غـم و انـدوه و شادی و سرخوشی را به تصویر کشیده است. بایـد توجـه داشـت کـه تناسـب معنـایی واژگان ، مضمون شعر و نغمه ی حروف در هماهنـگ سـاختن ایـن وزن بـا فـضاهای مختلف نقشی اساسی دارد:

ما که افتنده تر از پرتو ماه آمده ایم   کس چه داند که چسان این همه راه آمده‌ایم

با رقیبان سخن از درد ودل ما گفتی   شرمسار از اثر ناله و آه آمده ایم. (همان:۱۳۳)

علاوه بر این که محتوا غزل بر بی وفایی معـشوق اسـت امـا ترکیـب (افتنـده تـر) و الفاظ: درد، ناله آه و رقیب به فضای غم انگیز غزل کمک می‌کند. جدا از ایـن مـصوت بلند(a) در بیت اول و هجاهای اول قافیه تداعی گر مفاهیم انـدوه اسـت. زیـرا امتـداد بیشتری در تلفظ یافته است.

حافظ غزلی در همین وزن و قافیه و محتوا سروده است با مطلع:

ما بدین جا نه پی حشمت و جاه آمده ایم   از بد حادثه اینجا به پناه آمده ایم

(حافظ،۱۳۸۷: ۲۹۷)

مرغ خوش لهجه و شاهین شکاری از تست   زندگی را روش نوری و ناری از تست

دل بیدار و کف خاک و تماشای جهـــان　　سیر این ماه بشب گونه عماری از تست

همه افکار من از تست چه در دل چه بلب　　گهر از بحر برآری نه بـــرآری ازتست

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۲۵)

این غزل فضایی شاد دارد و عاشق همه چیز را از معشوق می داند. تکـرار حـرف«ش» نیز تداعی کننده ی مضمون شادی است.

دومین وزن پرکاربرد در غزلیات اقبال لاهوری بحر «مجتـث مـثمن مخبـون محـذوف » است این وزن یکی از روانترین اوزان شعری است. شاید یکی از دلایل روانی شعراقبال بسامد زیاد این وزن در غزلیات وی باشد . زیرا این وزن متناسـبترین قالـب بـرای بیـان سخن طبق هنجارهای دستوری و محاوره ای زبان فارسی است، مانند مثال هـای زیـر که ارکان جمله در جای دستوری خویش قرار گرفته اند و طنین کلام مانند سخن گفتن عادی و مرسوم است .البته بسامد زیاد هجاهای کوتاه در این وزن باعث شده علاوه بـر پذیرش تتابع اضافات واژه ها به گونه ای در این وزن قرار گیرند که تناسب بیشتری بـا الگوی وزنی داشته باشند:

نگار از مه و پروین بلند تر دارند　　که آشیان به گریبان کهکشان نه ننهند

(همان:۱۳۶)

اقبال در غزلی که در این وزن سروده از دوری معشوق در ناله و افغان است بطوریکه حتی نمی تواند برای دیگران چهره ی زیبای معشوق را به تصویر بکشد، زیرا جلوه ی او به مانند شراری است که در یک لحظه می گذرد:

نـــظر به راه نشینان ســــواره می گذرد　　مرا بگیر که کارم ز چـــاره می گذرد

من از فراق چه نالم که از هجوم سـرشگ　　ز راه دیده دلم پـاره پـــاره می گذرد

بدیگران چه ز سخن گسترم ز جلوه دوست　　بیـــک نگاه مثال شراره مـــی گذرد

رهی به منزل آن ماه سخت دشـــوار است　　چنانکه عشق به دوش ستاره می گذرد

(همان:۱۲۲)

یا در غزلی دیگر که اقبال آن را در کابل بر سر مزار شهنشاه بابر خلد آشتیانی سروده است تجربه ی عاطفی شاعر که در ترنم اندوهبار او در این وزن تجلی یافته به خوبی به مخاطب نیز قابل انتقال است :

بیا که ساز فرنگ از نوا برافتادست　　درون پرده او نغمه نیست فریاد است
درون دیده نگه دارم اشک خونین را　　که من فقیرم واین دولت خداداد است...

(همان:۴۲۱)

از دیگر اوزان پرکاربرد اقبال بحر«هزج مثمن سالم » است این ورن از خوش آهنگ ترین اوزان شعر فارسی است که مناسب با زمزمه های عاشقانه و بیان احساسات عاشق و معشوق و همچنین وصف هجر است. به همین خاطر بسامد این وزن در غزل بیشتر از هر وزن دیگر است.هر چه انفعالات درونی شاعر بیشتر باشد کلام آهنگ بیشتری خواهد داشت، و بحر هزج مثمن سالم از اوزانی است که سر مستی و بی خودی شاعر را بهتر نشان می دهد:

نوای من ازآن پر سوز و بیباک و غم انگیزست　　به خاشاکم شرار افتاد و بادصبحدم تیز است
به بالینم بیا یک دم نشین کز درد مهجور　　تهی پیمانه ی بــزم ترا پیمانه لبریزست
اشارت های پنهان خانمان بر هم زند لیکن　　مرا آن غمزه می باید که بیباک است خونریزست

(همان:۱۱۹)

جدول اوزان در غزلیات و قطعات اقبال لاهوری بر حسب بسامد

ردیف	بحر	وزن	بسامد در غزلیات		بسامد در قطعات	
			تعداد	درصد	تعداد	درصد
۱	رمل مثمن مخبون محذوف	فعلاتن،فعلاتن،فعلاتن،فعلن	۴۱	٪۲۱	۱۰	٪۱۵/۵
۲	مجتث مثمن مخبون محذوف	مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن	۴۰	٪۲۰	۸	٪۱۲

۳	هزج مثمن سالم	مفاعیلن،مفاعیلن،مفاعیلن،مفاعیلن	۲۱	٪۱۱	-	-
۴	رمل مثمن محذوف	فاعلاتن،فاعلاتن،فاعلاتن،فاعلن	۲۰	٪۱۰	۱۰	٪۱۵/۵
۵	هزج مثمن اخرب	مفعول،مفاعیلن،مفعول،مفاعیلن	۱۶	٪۸	۲	٪۳
۶	رمل مثمن مشکول	فعلات،فاعلاتن،فعلات فاعلاتن	۱۳	٪۶/۵	۱	٪۲
۷	رجز مثمن مطوی موقوف	مفتعلن،مفاعلن،مفتعلن،مفاعلن	۱۲	٪۶	۳	٪۵
۸	مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف	مفعول،فاعلات،مفاعیل،فاعلن	۱۱	٪۵/۵	۷	٪۱۱
۹	منسرح مثمن مطوی مکشوف	مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن	۵	٪۲/۵	۴	٪۶
۱۰	مضارع مثمن اخرب	مفعول فاعلاتن،مفعول فاعلاتن	۴	٪۲	-	-
۱۱	متقارب مثمن اصلم	فع لن فعولن//فع لن فعولن	۴	٪۲	۳	٪۵
۱۲	هزج مسدس محذوف	مفاعیلن،مفاعیلن،فعولن	۳	٪۱/۵	۸	٪۱۲
۱۳	رمل مسدس محذوف	فاعلاتن،فاعلاتن،فاعلن	۲	٪۱	۳	٪۵
۱۴	هزج مثمن اخرب مکفوف محذوف	مفعول مفاعیل،مفاعیل فعولن	۲	٪۱	-	-
۱۵	متقارب مثمن محذوف	فعولن،فعولن،فعولن،فعل	۲	٪۱	۳	٪۵
۱۶	هزج مسدس اخرب مقبوض محذوف	مفعول مفاعلن فعولن	-	-	۱	٪۱/۵
۱۷	خفیف مسدس مخبون محذوف	فعلاتن، مفاعلن،فعلن	-	-	۱	٪۱/۵
جمع			۱۹۶	٪۱۰۰	۶۴	٪۱۰۰

نتیجه

هدف غایی شعر انتقال عواطف درونی و اندیشه های شاعر به مخاطب است و در رسیدن به این هدف، وزن مناسب و آهنگ، نقش مهمی ایفا می کند . تناسب و

سازگاری این موارد موجب تأثیر بیشتر کلام خواهد شد . اقبال در آغاز مثنوی هایش مولانا را پیر و مرشد و راهنمای خود معرفی می کند. ابیات بلند ، استوار و عرفانی مولانا در مثنوی چنان با دل و جان اقبال گره خورده است که هرگاه اراده ی سرودن مثنوی می کند ناخودآگاه ، واژه هایی در ذهن او تداعی می شود که در قالب وزن مثنوی مولانا قابل بیان است . اما باید توجه داشت شاعر بر اساس روح کلی و اندیشه های اصلی شعر و عاطفه ی درونی خود که در برابر آن برانگیخته می شود به وزن مناسب رهنمون شده است .

در غزلیات و اشعار دیگر او که عواطف و احساسات شاعر تنوع بیشتری دارد، اوزان کاربردی نیز متنوع ترند . گاهی نا آرامی و بی قراری روح دردمند اقبال آنگاه که در حالت بسط و گشادگی خاطر قرار می گیرد موجب شده از اوزانی که تپش و اضطراب بیشتری دارند ، بیشتر استفاده کند و آنگاه که در حالت روحی آرامی قرار دارد از اوزان روانی بهره برده است که تکرار ایقاعی منظمی دارد . در دوبیتی ها احساس غم و اندوه لطیفی با تخیل شاعر در هم آمیخته است و تجربه های عاطفی شاعر است که او را بر این وزن رهنمون شده است . به طور کلی این استفاده ی مناسب از اوزان و سازگاری آهنگ های گوشنواز با محتوا و مضمون شعر از نشانه ی مهارت ، آهنگ شناسی و ذوق سلیم اقبال است .

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۴۳)**کلیات**، با مقدمه احمد سروش، تهران: انتشارت کتابخانه سنایی

۲- حافظ ، شمس الدین محمد (۱۳۸۷) **دیوان غزلیات** . به کوشش خلیل خطیب رهبر ،چاپ چهل و پنجم ، تهران : صفی علیشاه

۳- خانلری ،پرویز(۱۳۷۳)**وزن شعر فارسی**.تهران : بنیاد فرهنگ ایران

۴- رودکـی سـمرقندی (۱۳۷۳) **دیـوان** . بـر اسـاس نـسخه سـعید نفیـسی ، ی. برانگنیسکی ، تهران : نگاه

۵-شفیعی کدکنی،محمد رضا(۱۳۷۳) **موسیقی شعر**. چاپ چهارم، تهران : آگاه

۶- شمیسا، سیروس (۱۳۷۳) **سیر غزل در شعر فارسی** . چاپ چهارم ، تهران : فردوس

۷- طوسی ، خواجه نصیرالدین(۱۳۶۹)**معیارالاشعار**. تصحیح جلیل تجلیل،تهران : ناهید

۹-مولوی،جلال الدین محمد(۱۳۸۶)**مثنوی معنوی**.شرح کریم زمانی،ج۲،تهران:انتشارات اطلاعات

۱۰-وحیدیان کامیار،تقی (۱۳۶۷) **وزن و قافیه شعر فارسی**.تهران : نشر دانشگاهی

دکتر محمد رضا نجاریان

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

حسن انداز بیان از من مجو

(هنجارگریزی فصاحت محور در مثنویات اقبال)

چکیده

اقبال لاهوری(۱۲۵۶-۱۳۱۷ه.ق.) شاعر متفکر، عارف و فیلسوف پاکستان در کنار زبان اردو، زبان فارسی را برای بیان افکار و احساسات خود برگزیده است.زبان اشعار او زبان شاعران گذشته ایران و شبه قاره است؛ اما او هم از نظر زبان و هم از نظر محتوا سبکی خاص دارد.او سادگی و روانی را از سبک خراسانی و رنگارنگی کلام و آوردن صنایع لفظی و معنوی را از سبک عراقی و نکته سنجی را از سبک هندی وام گرفته است.

برای اقبال هرگز خود شعر هدف نبوده است و رومی وار « بخود » شعر نگفته است. چون زبان فارسی ،زبان مادری او نبوده است، ایراداتی به زبانش وارد است که در فارسی ادبی فعلی مهجور و غیر فصیح است؛ از جمله استفاده از واژه هایی که در فارسی متداول نیست ، کلماتی چون امئی، فراخا، همگر، ته، تپ، بغاوت، وا و نیز آشنا نبودن با ظرایف زبان مثل ساخت ماضی «کارید » از بن مضارع:

باغبان زور کلامم آزمـــود مصرعی کارید و شمشیری درود

یا غرابت استعمال مثل کاربرد کلمه عنادل جمع عربی عندلیب:

در گلستان با عنادل هم صفیر در بیـــــابان جره باز صیـــدگیر

یا تعقید معنوی زیر که اشاره به یک افسانه یونانی دارد:

ماهی و از سینه تا سر آدم است چون بنات آشیان اندر یم است

ما در این مقاله برآنیم تا به تحلیل هنجارگریزی در در مثنویات اقبال بپردازیم.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، زبان فارسی، شعر سده ۱۳، هنجارگریزی.

مقدمه

اقبال لاهوری نه هزار بیت از پانزده هزار بیت خود را به فارسی سروده است. برای او هرگز خود شعر هدف نبوده است و رومی وار « بخود » شعر نگفته است :

شاعری زین مثنوی مقصود نیست بت پرستی بت گری مقصود نیست
هنـــــدیم از پارســــی بیگانه ام مـــاه نو باشـــــم تهی پیمانـه ام
حســـن انداز بـــیان از من مجو خوانســــار و اصفهان از من مـجو

(اسرار خودی، ۹۲)

در باره بیان مولانا اقبال باید گفت که از قرن هشتم به بعد بتدریج بین فارسی شبه فارسی شبه قاره هند و فارسی رایج در ایران تفاوتهایی پیدا شده است .از آن جمله پاره ای از شیوه های زبان را که در قدیم در ایران معمول بوده و بعد منسوخ شده در هندوستان و افغانستان محفوظ نگاهداشته است.پاره ای از کلمات از قبیل ته ،تپ، بغاوت ،وا که در فارسی ادبی امروز مهجور و غیر فصیح است در هند فصیح بشمار می آید و در میان استادان هندی شعر فارسی نمونه های آن بسیار است. در هر حال سخن شناسان قدر سخن اقبال را می دانندو شعر ناب او را الهام محض می شناسند و جوهر لطیف اندیشه او را در جامه زیبای شعر می بینند .(مقدمه دیوان اقبال ،احمد سروش). چون زبان فارسی اقبال ،زبان مادری او نبوده است ، هنجارگریزی هایی در زبان اوست که در فارسی ادبی فعلی مهجور و غیر فصیح است و ما در این مقاله آن را بررسی می کنیم:

هنجار گریزی

لیچ فرایند برجسته سازی را به دو نوع تقسیم می کند: ۱. هنجارگریزی ۲. قاعده افزایی . هنجارگریزی نوعی انحراف از هنجار و دور شدن از عناصر زیبایی شناختی است ولی فراهنجاری در چارچوب شعریت شعر و کاربرد بیشتر عناصر زیباشناختی

است.در هنجارگریزی عناصر زیبایی شناختی بسیار کمرنگ و نادیدنی است و خواننده متعارف و معمولی با عنصر هنرمندانه بودن و تخیل برانگیزی کمتر مواجه می شود (علوی مقدم،۱۳۷۷: ۸۳).

در تحلیل زیبایی شناسانه بر اساس بافت کلام لازم است بافت موقعیّت همراه و همپای متن زبانی، در نظر گرفته شود که از راه طی مراحل زیر ممکن می گردد:

الف) روابط درونی متن زبانی بررسی شود. این روبط اعمّ از روابط هم نشینی بین عناصر ساخت زبانی یا روابط جانشینی می باشد.

ب) روابط درونی بافت موقعیّت مشخص شود. بدین معنا که عناصر متن زبانی در ارتباط با عناصر غیر زبانی تحلیل شده و روابط تحلیل موجود میان بخش های متن زبانی به عنوان مثال، واژه ها، تک واژها وبخش های درون بافت موقعیّت مانند پدیده ها، اشخاص، شخصیّت ها و رویدادها نشان داده شود.

نظریات تحلیل گفتمانی میشل فوکو(د. ۱۹۸۵م) نیز موید همین معناست؛ این فیلسوف ژرف اندیش فرانسوی بر این باور بود که برای بررسی معنایی هر متنی باید به بافت و یا نقشی که گزاره ها از آن ناشی می شوند، مثل حق اشخاص یا نهادهای معین در استفاده از گفتمان،توجه کرد. به دیگر سخن ،عواملی همچون موقعیت متکلم (کنشگر) دربرابر مخاطب(کنش پذیر) در انتخاب نحوه بیان و معانی متعدد گزاره ها بسیار موثر است.ماند موقعیت معلم در برابر دانش آموز، قاضی در برابر متهم،فقیر در مقابل غنی، ارباب در برابر رعیت و....(فوکو،۱۳۷۸: ۳۵)

در این تحقیق بر اساس تقسیم بندی کتاب از زبان شناسی به ادبیات ص ۴۶ هنجارگریزی را در بخش های زیر در مثنویات اقبال بررسی می کنیم: واژگانی، نحوی، آوایی، معنایی،گویشی،سبکی .گفتنی است در این مقاله به ذکر هنجارگریزی به کار رفته در دیوان بسنده می کنیم و سعی بر این است که به ترکیبات برساخته خود علامه اقبال هم اشاره کنیم.

الف. هنجارگریزی واژگانی:

مقصود آفرینش واژه جدید است که با قواعد دستوری و ساختار زبان معیار همسو نیست.این نوع در ساخت دستوری(روساخت) واژه و در ساخت معنایی(زیرساخت) در پیوند با سایر ارکان جمله آفریده می شود.

۱. در روساخت واژه:

الف. هنجارگریزی در ساخت اسم:

کرمک تابنده= کرم شبتاب/ شبخون= شبیخون/جنگاه= جنگ گاه/شیرببر=ببر/ قالین= قالی/کو= کون/ **انگاره**= نقش ناتمام/ **ناکاره**= ناپخته

ذره از سوز نــوایم زنده گشت پــــرگشود و **کرمک** تابـــنده گشت

(اقبال، ۱۳۶۶:اسرار خودی : ۸۹)

شمع سوزان تاخت بر پروانه ام باده **شـــبخون** ریخت بر پیـــمانه ام

(همان:اسرار خودی :۹۰)

زندگی مـرکب چو در **جنگاه** باخت بهـــر حفظ خویش این آلات ساخت

(همان:اسرار خودی : ۹۵)

از نشانه های دستور تاریخی حذف صامت است.

شیـــرببر آمد پدید از طرف دشت از خـــروش او فلک لرزنده گشت

(همان:رموز بیخودی: ۱۴۹)

دل بخود راهی نداد اندیـــشه را شیر **قالین** کرد شیر بیشه را(رموز بیخودی: ۱۴۹)

توان گفتن جهان رنگ و بو نیست زمین و آسمان و کاخ و **کو** نیست

(گلشن راز جدید، ۲۲۰)

بود نقـــش هستیـــم **انگاره** ای نـــا قبولی ناکسی **ناکاره** ای

(شادروان،۱۳۷۱: ۷۶)

ب. هنجارگریزی در ساخت فعل که خلاف قانون دستوری زبان است و آن را مخالفت قیاس صرفی گفته اند(علوی مقدم،۱۳۷۶ : ۲۲)

باغبـــان زور کلامـــم آزمود مصـــرعی **کارید** و شمشیری درود

(اقبال، ۱۳۶۶:اسرار خودی: ۸۷)/کاشت

مولوی هم این کلمه را به کار برده است:

تو چه کردی جهد کان با تو نگشت تو چه **کاریدی** که نامد ریع کشت(دهخدا)

زور تن **کاهید** و خوف جان فزود خـــوف جان سرمـــایه همت ربود

(اقبال،۱۳۶۶:اسرار خودی: ۱۰۴)/ کاست

آن چـــنان **کاهید** از باد عجم همـــچو نی گردید از باد عجم

(همان:رموز بیخودی: ۱۶۹)/ کاست

تخـــم الحادی که اکبر **پرورید** بـــاز اندر فـــطرت دارا دمید

(همان:رموز بیخودی،ص ۱۴۹)/پرورد

بر زمیـــن کربلا بارید و رفت لاله در ویرانه ها **کارید** و رفت

(همان:رموز بیخودی: ۱۵۷)/کاشت

سبزه از اشـک سحر **شوئیده** ای از ســرود آب جو خوابیده ای

(رموز بیخودی: ۱۶۲)/شست

آن نکو بینان که خود را دیده اند خـــود گلیم خویش را بافیده اند

(گلشن راز جدید، ۲۲۰)/بافت

خیز و قانون اخـــوت **ساز ده** جـــام صهبای محبـــت باز ده

(شادروان،۱۳۷۱: ۶۹)/ اعلام کردن

ج. هنجارگریزی در ساخت مصدر و اسم مصدر

سبزه چون تاب **دمید** از خویش یافت همـــت او سیـــنه گلشن شکافت

(اسرار خودی ص ۹۴)/دمیدن: روییدن. بن ماضی جانشین مصدر و کاه اسم مصدر می شود(دستور تاریخی فعل ج ۱،ص ۱۱۰)

بی نیازی رنگ حق پوشیـــدن است رنگ غـــیر از پیرهن **شوئیدن** است

(رموز بیخودی،ص۱۹۲)/شستن

شکستـــن این طلسم بحر و بر را ز انگشتـــی **شکافیـــدن** قمر را

(گلشن راز جدید، ۲۱۵)/شکافتن

شعله خود در شرر تقـــسیم کرد **جـــزپرستی** عـــقل را تعلیم کرد

(اسرار خودی ص ۹۳)/پرستش غیر

نکـته سنجان را صلای عام ده از علـــوم **امئی** پیـــغام ده

(رموز بیخودی: ۱۷۸)/ /امیئی=نانویسا و ناخوانا بودن/این ترکیب را مولوی دارد: صد هزاران دفتر اشعار بود پیش حرف امیئی اش عار بود(دهخدا)

شبنمی **افتندگی** تقدیر تست قلزمی پایندگی تقدیر تست(جاویدنامه: ۳۸۵)/حاصل مصدر=افتاده بودن(دهخدا)

خـــرد جز کافری **کافرگری** نیـــست فـــن افرنگ جز مردم دری نیست

(گلشن راز جدید، ۲۱۹)

سروری در دین ما **خدمت گری** است عـــدل فاروقی و فقر حیدری است

(اقبال شناسی ۷۱)/ خدمتگزاری

عفو بـــی جا **سردی خون** حیات سکـــته ای در بیت موزون حیات

(اقبال شناسی ۷۶)/بی غیرتی

خیز و جان نو بـــده هر زنده را از **قم** خود زنده تر کن زنده را

(اسرار خودی: ۹۱)

قم امر حاضراز مصدر قیام است وبجای آن آمده است.

از قـــم او خیزد انـــدر گور تن مرده جانها چون صنوبر در چمن

(رموز بیخودی: ۲۰۰)

عالـــــمی در ســـینه ما گم هنوز   عالمـــــی در انتظار **قـــم** هنوز

(جاویدنامه: ۳۵۸)

د. هنجارگریزی در ساخت صفت مرکب:

صفت فاعلی:

- اسم معنا +گر(پسوند صفت فاعلی و مبالغه یا پسوند صفت شغلی)(دستور زبان فارسی ۲ ، ۲۹۰). در پهلوی اشکانی ترفانی و فارسی میانه برای ساخت صفت از اسم به کار می رفته است(دستور تاریخی،ص ۷۲)

خوگر من نیست چشم هست و بود   لرزه بر تن خیزم از بیم نمود

(اسرار خودی،ص ۸۸) /خوگر= همنشین.

صحبت از علم کتابی خوشتر است   صحبت مردان حر **آدم گر** است

(اقبال شناسی ۷۰)انسان ساز

عهد حاضر فتنه ها زیر سر است   طبع ناپروای او **آفت گر** است

(رموز بیخودی،ص ۱۶۷) آسیب رسان

-هم(پیشوند با مفهوم مصاحبت و مشارکت که در اول پسوند هم می آید)(دستور زبان فارسی۲ ص ۲۸۰)+ گر

ای مثـــال انبیـــا پاکان تو   **همگـــر** دلها جگر چاکان تو

(رموز بیخودی ،ص ۱۳۶)/ همگر = پیوند دهنده.هم و هام از ایرانی میانه غربی به فارسی دری وارد شده است برای ساخت صفت از اسم(ابوالقاسمی،۱۳۷۷: ۱۷۳)

-پیشوند نفی + صفت فاعلی

خاک من روشن تر از جام جم است   محـــرم از **نازادهای** عالم است

(اسرار خودی: ۸۷)/ نازاد به جای نازاینده= عقیم. نظامی هم این ترکیب را دارد: گاو نازاد گشت زاینده آب در جویها فزاینده(دهخدا)

-اسم+ صفت فاعلی مرخم

هر که باشد تند و **زورآور** شقی است   زندگی مستحکم از نفی خودی است

(اقبال،۱۳۶۶:اسرار خودی : ۱۰۳)

زورآور=کسی که به زور رفتار کند

چشـــــم او بر هم زن کار حیات   گـــــوش او **بزگیر** اخبـــــار حیات

(رموز بیخودی: ۱۴۰)

بزگیر= دزد(آنندراج)،کسیکه چیزی را به قیمت سخت نازل بخرد. بزگرفتن گیج را نبود شگفت(مولانا)

مردن و هم زیستن ای **نکته رس**   ایـــــن همه از اعتبارات است و بس

(بندگی نامه: ۲۳۱)/ نکته سنج

جان او از شعله ها **سرمـــایه دار**   مـــن فروغ یک نفـــس مثل شرار

(شادروان،۱۳۷۱: ۷۵)/منبع فیض

قید+ صفت فاعلی مرخم

این همه ای خواجه آغوش تواند   **پیش خیز** و حلقه در گوش تواند

(اقبال،۱۳۶۶:رموز بیخودی:۱۶۳)/خدمتکار

-صفت+ صفت

ذهن او گیرا و **ندرت کوش** بود   با ثریا عقل او همدوش بود

(اسرار خودی :۱۲۲) ندرت کوش= گیرا

صفت مفعولی:

-اسم + صفت مفعولی

رم ندیده انجم از تابم هنوز   هســـــت ناآشفته سیمابم هنوز

(اسرار خودی: ۸۸)

-اسم+اسم

زندگی صیدافکن و **دام آرزو**   حســـــن را از عشق پیغام آرزو

(اسرار خودی :۱۰۶) / دام آرزو

ای فراهم کرده از سیران خراج گشته ای **روبه مزاج** از احتیاج

(اسرار خودی : ۹۹) روبه مزاج= ترسو

تنگدل از روزگار قوم خویش از ستمهای هژبران **سینه ریش**

(اسرار خودی : ۱۰۲)/ سینه ریش=غمگین

-اسم+ پسوند دارندگی و اتصاف و مبالغه/ور برای ساختن صفت از اسم در پهلوی اشکانی ترفانی و فارسی میانه زردشتی به کار می رفته است(دستور تاریخی: ۷۱)

غیر حق چون ناهی و آمر شود **زورور** بر ناتوان قاهر شود

(جاویدنامه: ۳۶۱)

صفت+ اسم

فطرت او **تنگ تاب** و سازگار با دل لرزان و دست رعشه دار

(رموز بیخودی: ۱۴۷)/ تنگ تاب = ضعیف

گرم خون انسان ز داغ آرزو آتش این خاک از چراغ آرزو

(اسرار خودی:۱۰۶)/ گرم خون= با محبت

پست بخت و زیر دست و دون نهاد ناسزا و ناامید و نامراد

(اسرار خودی :۱۰۹) **پست بخت**

کوکب **رم خوی** گردون زاده ای یکدم از ذوق نمود استاده ای

(اقبال شناسی: ۷۱)/ منش فراری داشتن

ه-صفت مفرد:

برقها خوابیده در جان من است کوه و صحرا **باب** جولان من است

(اسرار خودی:۸۹) باب= درخور:

کیش او تقلید و کارش آزری است **ندرت** اندر مذهب او کافری است

(گلشن راز: ۱۸۶)/ ندرت= تازگی

گروه وصفی:

ز خود رمیده چه داند نوای من ز کجاست　　جهان او دگر است و جهان من دگر است

(شادروان،۱۳۷۱: ۷۰)/غافل

و. هنجارگریزی در علامت جمع:

- جمع مؤنث سالم عربی:

در **خصومات** جهان گردد حکم　　تـــــابع فرمان او دارا و جم

(اسرار خودی: ۱۰۰)

-جمع با « ان»

- اسم معنا غالبا با ها جمع بسته می شود (دستور زبان فارسی ج ۱ :۶۷)

از **غمان** مانند نی کاهیده نی　　وز فلک صد شکوه بر لب چیده نی

(اسرار خودی :۱۰۹)

کوه و دشـــت از اضطرابم بی خبر　　از **غـــــمان** بی حسابم بی خبر

(پس چه باید کرد ۴۹۱)

- اسم جمادات: معمولاً با« ها» جمع بسته می شود(دستور زبان فارسی ج ۱ : ۶۸)

نیم شب از تاب **ماهان** نیم روز　　نـــی برودت در هـــــوای او نه سوز

(جاویدنامه: ۳۹۰)

گر چه اندر **خانقاهان** های و هوست　　کو جوانمردی که صهبا در کدوست

(جاویدنامه: ۴۴۹)

-جانوران

با **پلنگـــان** سازگار آمــــــد علف　　گشت آخر گوهر شیـــری خزف

(اسرار خودی : ۱۰۴)

کرکسان را رسم و آئین دیگر است　　سطوت پرواز شـــاهین دیگر است

(جاویدنامه: ۴۴۹)

-گل ها

نرگسان صد پرده را برمی درد   تا نصـــــیبی از شعاع تو برد

(پس چه باید کرد: ۴۵۷)

گلان را در کمین باد خزان است   متاع کاروان از بیم جان است

(گلشن راز جدید: ۲۲۱)

-اسم خاص: به آخر اسم خاص برای بیان امثال «ها» می افزایند .در قدیم با ان می آنده است مثل این بیت مولانا: یوسفان از رشک زشتان مخفی اند کز عدو خوبان در آتش می زیند (دستور زبان فارسی ج ۲ : ۳۴۹)

لعلها از سنگ ره آید بیرون   **یـــــوسفان** او ز چه آید بـــرون

(جاویدنامه: ۳۳۸)

-اسم مؤنث عربی : با «ات» جمع بسته می شود یا جمع مکسر امم و در فارسی با «ها»

ذکر حق از **امتان** آمد غنی   از زمـــــان و از مکان آمد غنی

(جاویدنامه: ۳۶۹)

اصل شاهی چیست اندر شرق و غرب   یـــــا رضای **امتان** یا حـــرب و ضرب

(جاویدنامه: ۴۲۰)

نکته ای می گویم از مردان حال   **امتـــــان** را لا جـــلال الا جمال

(پس چه باید کرد :۴۶۱)

ز. هنجارگریزی در حروف به سبک خراسانی

– حرف اضافه مرکب

می شود **از بهر** اغراض عمل   عامل و معمول و اسباب و علل

(اسرار خودی : ۹۳)

فطرتش روشن مثال آفتاب   گشت **از بهر** سفارت انتخاب

(اسرار خودی : ۱۰۱)

– رای فک اضافه

زندگانی را بقا از مدعاست　　　کاروانش **را** درا از مدعاست

(اسرار خودی : ۹۵)

–با به معنی به (ابوالقاسمی،۱۳۷۷: ۲۳۰)

اهل دل را سینه سینا دهد　با هنرمندان ید بیضا دهد(اقبال، ۱۳۶۶:گلشن راز: ۱۹۸)

ح. هنجارگریزی در نکره:

– حذف صامت ی

قطره چون حرف خودی در بر کند　　　**هســـــتئی** بی مایه را گـــوهر کند

(اسرار خودی : ۹۴)

نازنینی در ره بتخانه ای　　　**جوگئی** در خلوت ویرانه ای

(بندگی نامه: ۲۲۸)

– جمع دو علامت نکره:

مرده ای از **یک نگاهی** زنده شو　　　بگذر از بی مرکزی پاینده شو

(جاویدنامه: ۴۴۱)

حق اگر از پیش ما بردادرش　　　پیش **قومی دیگری** بگذاردش

(جاویدنامه: ۳۶۹)

ط. ترکیبات اضافی و وصفی :

تا **عصای لاله** داری بدست　　　هر طلسم خوف را خواهی شکست

(شادروان ، ۱۳۷۱: ۷۶)/ عصای توحید

من چه گویم وصف آن **خیر الجیاد**　کوه و روی آبهـا رفتی چو باد

(جاویدنامه: ۴۴۸)/ اسب اصیل

ای ز راز زندگی بیگانه خیز　　　از **شراب مقصدی** مستانه خیز

(اسرار خودی : ۹۶)

عاشقی آموز و محبوبی طلب　　　**چشم نوحی قلب ایوبــی** طلب

(اسرار خودی: ۹۶)

کوچک ابدالش سوی بازار رفت   از شراب بوعلـــی سرشار رفت

(اسرار خودی : ۱۰۱)/مرید کوچک

نامه آن بنـــده حـــــق **دستگاه**   لرزه ها انداخت در اندام شاه

(اسرار خودی : ۱۰۱)

سینه را از **سنگ زوری** ریش کن   امتحان استخوان خویش کن/ میل زورخانه

من که این شب را دو مه آراستم   گرد پای **ملت بیضا** ستم /ملـــت اسلام

(شادروان، ۱۳۷۱: ۶۸)

چون بگیرم منزلی گوید که خیز   مرد **خـــودرس** بحر دانـــد قفیز

(جاویدنامه: ۳۸۱)/بدون مربی بار آمده

فغان عاشقان **انجام کاری** است نهان در یکدم او روزگاری است

(گلشن راز: ۱۲۸)/ مکاشفه- هدف نهایی

ز **مرگ دیگری** لرزد دل من   دل من جان من آب و گل من

(گلشن راز :۱۲۹)/ مرگ باطنی

ی. ترکیبات فارسی عربی:ترجبین: عرق شرم و حیا:

ترجبین از خجلت سائل نشد   شکل آدم ماند و مشت گل نشد

(اسرار خودی :۱۰۰)

ک. جابجایی عناصر دستوری:

ورع به جای مردمان پارسا/ آغوش بجای آغوشی و همخوابه

فکرشان ریسد همی باریکتر   **ورع** شان با مصطفی نزدیکتر

(رموز بیخودی: ۱۶۸).ورع را باید ساکن بخوانیم. اگر ورع با کسر را باشد در معنی پارسات ولی ورع با فتح را باشد مصدر است

اینهمه ای خواجه **آغوش** تواند   پیش خیز و حلقه در گوش تواند

(رموز بیخودی: ۱۸۱)

۲. هنجارگریزی در زیر ساخت واژه:پرخون کردن= قطعه قطعه کردن جگر

(شادروان، ۱۳۷۱: ۷۵)

ب هنجارگریزی نحوی:

۱.جابجایی ارکان جمله:

مؤمنان را فطرت افروز است **حج** هجرت آموز وطن سوز است **حج**

(اسرار خودی :۱۱۰)

حج مسند الیه است و در آخر ذکر شده است

روز هیجا لشکر اعدا **اگر** بر گمان وصل گردد **بی خطر**

(رموز بیخودی: ۱۶۹)

اگر حرف ربط مفید شرط است و در وسط÷جمله آمده است

شیخ احمد سید گردون جناب کاسب نور از ضمیرش **آفتاب**

(رموز بیخودی:۱۷۱)

آفتاب ، مسند الیه است و بر مسند مقدم شده است.

۲. تعقید لفظی و ضعف تالیف که مخالفت قیاس نحوی است(علوی مقدم،۱۳۷۷: ۲۲). ضعف تألیف را سست پیوندی یا غلط نحوی هم گفته اند.

الف.ضمیر:

- جابجایی ضمیر

نعمت امروز را شیداش کرد **تـــا به معنی منکر فرداش** کرد

(گلشن راز: ۱۹۴)/ ش در شیداش و فرداش نقش مفعول را دارد

- ضمیر شخصی برای غیر انسان(ابوالقاسمی، ۱۳۷۷: ۲۷۵)

مایـــه اندوز نـــم از گوهر نشد زد برو منقار وکامش تر نشد

او: گوهر(اسرار خودی :۱۲۰)

قطره سخت اندام و گوهرخو نبود ریزه المـــاس بود و او نبود

(اسرار خودی:۱۲۰)او: الماس

از حساب او یکی بسیاریت   پخته از بند یکی خود داریت

(رموز بیخودی: ۱۷۵)

لا زمان و دوش فردایی ازو   لا مکان و زیر و بالایی ازو

(جاویدنامه: ۳۲۹)او: زمان- مکان

یکی بنگر به خود پیچیدن او   ز خاک پی سپر بالیدن او

(گلشن راز: ۱۱۱)/ او: خودی

ب. مطابقت نکردن فعل با نهاد(دستور تاریخی زبان فارسی : ۲۷۴)

کاروانها گر چه زین صحرا **گذشت**   مثل گام ناقه کم غوغا **گذشت**

(اسرار خودی : ۸۸)

ج. عود ضمیر بر متأخر:مثل «وی» که مرجع آن «هر که» است

می شود از وی دو عالم مستنیر   هر که باشد سخت کوش و سختگیر

(اسرار خودی :۱۲۱)

۳. تعقید معنوی

تا ز آتشگیری افکار او   گل فشاند زرچک پندار او

زرچک: نوعی آتش فشانی در هند که پس از انفجار گلهایی از آتش با رنگهای مختلف درست شود.

خیزد انگیزد پرد تابد رمد   سوزد افروزد کشد میرد دمد

(اسرار خودی: ۹۳)/ ایجاز مخل دارد

ماهی و از سینه تا سرآدم است   چون بنات آشیان اندر یم است

(اسرار خودی:۱۰۶)

مقصود افسانه یونانی است که می گفتند در دریا دخترانی هستند که نصف ماهی و نصف انسان هستند و با آواز سحرآمیز خود کشتیبانان را به خود جلب می کنند و

سپس کشتی آنها را غرق می نمایند .مولانا اقبال می گوید شعر و ادبیات متصوفه اسلامی مثل همان پریان جادویی هستند

دل به سلمای عرب باید سپرد تا دمد صبح حجاز از شام کرد

(اسرار خودی :۱۰۹)

شاید اشاره به سلطان صلاح الدین ایوبی باشد که کرد بوده و یا اشاره به کلام حسام الدین ضیاء اللحق شاگرد و مرید مولانا جلال الدین که گفت: امسیت کردیا و اصبحت عربیا.

بعل و مردوخ و یعوق و نسر و فسر رم خن و لات و منات و عسر و غسر

(جاویدنامه: ۳۷۲)/ نام بت ها

حرف پیچاپیچ و حرف نیـــش دار تا کنم عقـــل و دل مـردان شکار

(جاویدنامه: ۳۸۰)/ حرف پیچاپیچ اشاره است به کتاب تشکیل جدید الهیات اسلامیه به زبان انگلیسی نوشته علامه اقبال

تن و جان را دو تا گفتن **کلام است** تن و جان را دو تا دیدن حرام است

(گلشن راز: ۸۱)/ یعنی خطاست

پیر کی از درد پیری داغ داغ آنکه اندر دست او **گل شد** چراغ(گلشن راز: ۱۸۲)/ کنایه از خاموش شد.ارسلان خان والا این ترکیب را دارد: شد از باد شمشیر گل شمع جان(دهخدا)

که بـــرق جلوه او بر جگر زد که خورد آن باده و **ساغر به سر زد**

(گلشن راز: ۱۶۰)/ تا ته جام نوشیدن.محمد قلی سلیم این ترکیب را دارد: ساغری بر سر کشد بیهوش گردد همچو گل (دهخدا)

٤.کثرت تکرار: اگر دلگزا باشد عیب است وگرنه موجب زیبایی است (در باره ادبیات: ۶۰۵). غالب تکرارهای اقبال موجب تأکید و زیبایی است

وحدت او مستقیم از کثرت است کثرت اندر **وحدت** او **وحدت** است

(رموز بیخودی: ۱۴۰)

تیر خوش پیکان **یک** کیشیم ما **یک** نما **یک** بین **یک** اندیـــــشیم ما

(رموز بیخودی: ۱۴۶)

گفتمش ای خاصه خاصان **عشق** **عشـــــق** تو سر مطلع دیـــوان **عشق**

(رموز بیخودی: ۱۸۹)

لست منی گویــــــدت مولای ما **وای ما ای وای ما ای وای ما**

(رموز بیخودی:۱۹۲)/ وای از اصوات فارسی دری است که در اصل هم صوت بوده است(دستور تاریخی : ۱۷۱)

خودی اندر **خودی** گنجد محال است **خودی** را عین **خود** بودن کمال است

(گلشن راز جدید:، ۲۱۳)

شاعر رنگین نوا طاهر غنی فقر او باطن غنی ظاهر غنی

(جاویدنامه: ۴۱۵)مقصود از غنی محمد ظاهر غنی کشمیری است .

مقصدی از آسمان بالا تری دلربایی دلستانی دلبری

(اسرار خودی: ۹۵)

این علفزار جهان **هیچ** است **هیچ** تو بر این موهوم ای نادان مپیچ

(اسرار خودی : ۱۰۴)

۵. تتابع اضافات:

کار او تحلیل اجزای حیات قطع شاخ سرو رعنای حیات(اسرار خودی: ۱۰۵)

ج. هنجارگریزی آوایی:

- **تنافر حروف** به ستیز آوایی معروف است (معانی شمیسا، ذیل عیوب فصاحت در کلمه). تنافر بر دو قسم است : لفظی و معنوی .لفظی بر دو نوع : حروف و کلمه .

الف. التقای ساکنین:

به بزم **ما** تجلی هاست بنگر جهان ناپید و او **پیداست** بنگر(گلشن راز جدید: ۲۱۲)

ب- تکرار دو صامت

کوه ها مثل سحاب اندر مرور   انهدام عالمی بی بانگ صور (جاویدنامه: ۴۰۹)

کوه های خنگ سار او نگر   آتشین دست چنار او نگر(جاویدنامه: ۴۱۷)

ج- همزه و عین پس از مصوت:

ریوی از صبح دروغی **خورده ای**   رخت از پهنای گردون **برده ای**

(اسرار خودی: ۱۳۰)

- تخفیف غیر طبیعی :

جزو: جزء /انداز= سبک/انداز= قدر و مرتبه/فزاید : ۹۳/ براهیم: ۱۷۵/ ناپید: ۲۱۲/ تش= آتش/ نرزد= نیرزد/نستر= نسترن

چون جرس آخر ز هر **جزو** بدن   ناله خاموش را بیرون فکن

(اسرار خودی : ۹۱)

ناله را **انـــداز** نو ایـــــجاد کن   بزم را از های و هو آباد کن

(اسرار خودی : ۹۱)

کشته **انداز** ملا جامیم   نظم و نثر او علاج خامیم

(اسرار خودی : ۹۹)

رخش او در ظلمت معقول گم   در **کهستان** وجود افکنده سم

(اسرار خودی : ۱۰۵)

چه گویم از **چگون و بی چگونش**   برون مجبور و مختار اندرونش

(گلشن راز جدید:، ۲۱۶)

بر زمان رفته می بندد نظر   از **تش** افسرده مـــی سوزد جگر

(جاویدنامه: ۴۰۷)

جان زشتی گر چه **نرزد** با دو جو   ای که از من هدم جان خواهی برو

(جاویدنامه: ۴۰۸)

عمرها بالید از ین کوه و کمر   **نســــتر** از نـــــور قمر پاکیزه تر

(جاویدنامه: ۴۱۸)

آن دخ رستاق زادی جاهلی پست بالای سطبری بدگلی(رموز بیخودی:۱۸۵)/

دخ= دخت=دختر/رستاق= روستا

- تغییر مصوت :مثل تبدیل مصوت ـُ به و (دستور زبان فارسی ۲،ص ۳٤٦)

کامل بسطام در تقلـــید فرد اجتناب از خوردن **خربوزه** کرد

(اسرار خودی: ۹۹)

شیرها از بیشه سر بیرون زدند بـــــر علفزار بزان **شبخون** زدند

(اسرار خودی : ۱۰۲)

گر خردمندی فریب او **مخور** مثل حربا هر زمان رنگش دگر

(اسرار خودی :۱۱۷)/ در مخور**تلفظ واو معدوله به صورت a** است تا بتواند با «دگر» قافیه درست باشد

-حرکت و سکون صامت به ضرورت شعری

نیشُتر بر قلب درویشان مزن **خویشُ** را در آتش سوزان مزن

(اسرار خودی : ۱۰۲)

جستجوی **عَظْمت** و سطوت شر است **تنگُدستی** از امارت خوشتر است

(اسرار خودی : ۱۰۳)

فکر گردون رس زمین پیما ازو چشم کور و گوش **ناشنْوا** ازو

(اسرار خودی :۱۱۵)

آبُ ها سیمین هواها عنبرین **قصرُها** با قبه های **زمُرُدین**

(جاویدنامه: ۴۱۳)

پیری ایران زمان **یزدَجَرد** چهره او بی فروغ از خون سرد(جاویدنامه: ۴۲۷)

حکمتش یک ملت گیتی نورد بر اساس **کلْمه** ای تعمیر کرد(رموز بیخودی:۱۹۳)

حرْکت اعصاب گردون دیده ام در رگ مه گردش خون دیده ام

(اسرار خودی: ۹۱)

- تشدید مخفف و تخفیف مشدد:

هیچکس رازی که من گویم نگفت همچو فکر من **دُرِ** معنی نسفت

(اسرار خودی : ۸۹)

از کلید دین در دنیا گشاد همچو او بطن **اُمِ** گیتی نزاد

(اسرار خودی: ۹۶)

شیر نر بر کوس شهنشاهی نواخت میش را از **حریّت** محروم ساخت

(اسرار خودی : ۱۰۳)

گر به الله صمد دل بسته ای از **حَدِ** اسباب بیرون جسته ای

(رموز بیخودی:۱۹۰)

فارغ از باب و **اُمّ** و اعمام باش همچو سلمان زاده ی اسلام باش

(رموز بیخودی:۱۹۳)

-تصرف آوایی در کلمات بیگانه

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد زیر گردون رسم لادینی نهاد

(پس چه باید کرد: ۴۷۷)

در **جینوا** چیست غیر از میکروفن صید تو این میش و آن نخجیر من

(پس چه باید کرد: ۴۷۸)

باد صبا اگر به **جنیوا** گذر کنی حرفی ز ما به مجلس اقوام بازگوی

(جاویدنامه: ۴۱۸)/ژنو

آن **فلارنساوی** باطل پرست سرمه او دیده مردم شکست(رموز بیخودی: ۱۶۱)

مقصود اهل فلورانس است و مراد **نیکلا ماکیاول** مبلغ وطن پرستی است که کتاب مشهور او به نام شهریار به فارسی هم ترجمه شده است.سیاست او سیاست جنگ و دروغ و نیرنگ است.

دیده ام **امریک** و هم **ژاپون** و چین بهر تحقیق فلزات زمین (جاویدنامه: ۳۸۲)

لرد مغرب آن سراپا **مکروفن** اهل دین را داد تعلیم وطن(جاویدنامه: ۳۵۴)

هنجارگریزی زبانی:

۱- کاربرد واژه عربی که در زبان معیار واژه دخیل نیست و غرابت دارد:

- صفت:

خامشی را شورش محشر کند پای کبک از خون باز **احمر** کند

(اسرار خودی: ۸۹)/ سرخ

هوشیار ای صاحب عقل سلیم در کمینها می نشیند این **غنیم**

(اسرار خودی: ۱۱۷) / غنیم: ظاهرا فارسی است به معنای دشمن (دهخدا):

پیکر گل آن اسیر چند و چون از مقام **تحت و فوق** آمد برون

(جاویدنامه: ۳۸۱) / زیر و بالا

شعله اش گیرنده چون **کلب عقور** هولناک و زنده سوز و مرده نور

(بندگی نامه: ۲۲۶)/سگ گاز گیرنده

- اسم :

در گلستان با **عنادل** هم صفیر در بیابان جره باز صیدگیر

(رموز بیخودی:ص۱۹۶)/جمع عندلیب

دل سنگ از **زجاج** من بلرزد یم افکار من ساحل نورزد

(گلشن راز جدید: ۲۰۵)/ شیشه

مدعا گردد اگر **مِهمیز** ما همچو صرصر می رود شبدیز ما

(رموز بیخودی: ۱۷۶)/ مهمیز آهنی به پاشنه کفش سوار که اسب را با آن سک می زند(دهخدا)

خویش را بر پشت باد اسوار کن یعنی این جمازه را **ماهار** کن

(رموز بیخودی:۱۸۰)/مِهار

می کند پرواز در پهنای نور **مِخلبش** گیرنده جبریل و حور

(جاویدنامه: ۳۷۱)/ چنگال

ای بسا مرد حق اندیش و بصیر می شود از کثرت نعمت **ضریر**

(جاویدنامه: ۴۴۹)/ نابینا

این **نُواح** مرغدین برخیاست برخیا نام ابوالآبای ماست

(جاویدنامه: ۳۸۳)/ نوحه و گریه

جهان چند و چون زیر نگین کن به گردون ماه و پروین را **مکین کن**

(گلشن راز: ۸۶)/ دست پیدا کن

- مصدر:

نیک اگر بینی **امومت** رحمت است زآنکه او را با نبوت نسبت است

(رموز بیخودی: ۱۸۵)/ مادری

زنـــــده از **تقبیل** خاک یثـــــربم خوشتر از روز عراق آمد شبم

(رموز بیخودی:۱۹۱)/ بوسه زدن

طرح **تعمیر** تو از گل ریختند با محبت خوف را آویختند

(اسرار خودی :۱۱۱)/ تعمیر=زندگانی دادن

چون ز **تخلیق** تمنا باز ماند شهپرش بشکست و از پرواز ماند

(اسرار خودی: ۹۵): تمام خلق کردن

در عمل پوشیده مضمون حیات لذت **تخلیق** قانون حیات (اسرار خودی :۱۱۶)

بی یقین را لذت تحقیق نیست بی یقین را قوت **تخلیق** نیست(بندگی نامه:۲۲۸)

هم **ملوکیت** بدن را فربهی است سینه بی نور او از دل تهی است

(جاویدنامه: ۳۵۶)/ملوکه به معنی بندگی است و به نظر می رسد اقبال مصدر جعلی از آن ساخته باشد.

نی قلم در مرغدین گیرد فروغ از فن تحریر و **تشهیز** دروغ

(جاویدنامه: ۳۸۴)/باید تشحیذ باشد به معنای جلا دادن و تیز کردن.

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق　　که در حرم خطری از **بغاوت** خرداست

(پس چه باید کرد: ۴۵۵)/ نافرمانی

قرأت آن پیرمرد سخت کوش　　سوره والنجم و آن دشت خموش

(جاویدنامه: ۳۵۳)

شرق را از خود برد تقلید غرب　　باید این اقوام را **تنقید** غرب

۲- تضمین عبارات عربی اعم از آیه و حدیث و ...:

تا خدای کعبه بنوازد تو را　　شرح انی جاعل سازد تو را /آیه ۳۰ سوره بقره: وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلِیفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِیهَا مَن یُفْسِدُ فِیهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قَالَ إِنِّی أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ

خسرو شیرین زبان رنگین بیان　　نغمه هایش از ضمیر **کان فکان**

(اسرار خودی : ۱۰۲): کنایه از عالم موجودات.مولوی هم دارد: حق قدم بر وی نهد از لامکان　آنگه او ساکن شود در کن فکان/ إنّما أمره إذا أراد شیٔا أن یقول له کن فیکون » (سوره یس، آیه۸۲)

نعره زد ای قوم کذاب اشر　　بی خبر از یوم نحس مستمر

(اسرار خودی : ۱۰۳): «انا ارسلنا علیهم ریحا صرصرا فی یوم نحس مستمر»؛ (قمر/۱۹)

گفت سیف من سیوف الله گو　　حق پرستی جز براه حق مپو

(رموز بیخودی: ۱۵۹): در نهج البلاغه، رساله (۳۸) حضرت علی(ع) این عبارت را در وصف مالک اشتر فرمودند

امیی پاک از هوی گفتار او　　شرح رمز **ماغوی** گفتار او

(رموز بیخودی: ۱۷۸): ما ضل صاحبکم و ما غوی و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی (آیات ۲ و ۳ سوره نجم)

کرده ای کار خداوندان تمام　　بگذر از **لا جانب الا خرام**

(جاویدنامه: ۳۶۷)

تا ز **ما زاغ البصر** گیرد نصیب　　　بر مقـــام عبده گردد رقیب

(جاویدنامه: ۳۷۱): **ما زاغ البصر** و **ما** طغی(نجم/۱۷)

گفتمش بگذر ز آئین فراق　　　ابغض الاشیاء عندی الطلاق

(جاویدنامه: ۴۰۳).مولوی هم این ترکیب را دارد . تا توانی پا منه اندر فراق/ ابغض الاشیاء عندی الطلاق / عن ابی عبد الله ع قال: «قال ما من شیء مما احله الله ابغض الیه من الطلاق **(وسایل الشیعه، ج ۷، باب ۱)**.

قطع کردی امر خود را در زبر　　　جاده پیمای **الی شیء نکر**

(رموز بیخودی: ۱۹۳)/ تلمیح دارد: فتقطعوا امرهم بینهم زبرا(المؤمنون ۵۳)/ یوم یدع الداع الی شیء نکر (قمر ۶).

خرقه آن **برزخ لایبغیان**　　　دیدمش در نکته **لی خرقتان**

(پس چه باید کرد: ۴۵۷)/ آیه ۲۰ سوره الرحمن: بینهما برزخ لایبغیان / حدیث لی خرقتان الفقر و الجهاد.

۳- آمیختگی ساختارهای دستوری و واژگانی دوزبان بطوریکه گویا زبان یکپارچه است

روح نیکان از علف یابد غذا　　　**تارک اللحم** است مقبول خدا

(اسرار خودی : ۱۰۳): تارک اللحم در نقش مسند الیه و نهاد جمله فارسی است

بنـده حـق پـیش مـولا **لاسـتی**　　　پـیش باطـل از **نعـم** برجاسـتی

(رموز بیخودی: ۱۵۰): نعم و لا دو حرف جواب مثبت و منفی عربی انـد و در عبـارت فارسی به ترتیب نقش متمم و مسندند.

لا نبـی بعـدی ز احـسان خداسـت　　　پـرده نـاموس دیـن مـصطفی اسـت

(رموز بیخودی: ۱۵۲). لا نبی بعدی جملـه اسـمیه عربـی اسـت بـا لا نفـی جـنس کـه درشعر، مسند الیه قرار گرفته است

فرد را شرع است **مرقات** یقین　　　پخته تر از وی مقامات یقین

(رموز بیخودی: ۱۶۹).مرقاه اسم آلت عربی است بر وزن مفعله به معنی نردبان و در عبارت مسند است.

لا اله تیغ و دم او **عبدهو**　　　فاش تر خواهی بگو **هو عبدهو**

(جاویدنامه: ۳۹۹)

د.هنجارگریزی معنایی: مثل متناقض نماها :

هم چنان از خاک خیزد جان پاک　　　**سوی بی سویی** گریزد جان پاک

(جاویدنامه: ۳۷۱)

ه -هنجارگریزی گویشی :

-گویشهای خارج از زبان هنجار:قید مرکب پیهم/پیهیم

سوز **پیهیم** قسمت پروانه ها　　　شمع عذر محنت پروانه ها

(اسرار خودی :۹۳)/ پی +هم/هیم

چون زمین بر ستی خود محکم است　　　ماه پابند طواف **پیهم** است

(اسرار خودی : ۹۴)

بر طریق مصطفی محکم **پئی**　　　نغمه عشق و محبت را **نئی**

(اسرار خودی :۱۲۵)/پی و نی + ای

نویسه‌ی«ئی» درتمام حالات درآخر کلمه نمایشگر مصوت/i/ است، مورد استثنا وجود واکه‌ی/e/ قبل از این واکه درآخر کلمه است. اما مواردی درخط فارسی وجــود دارد که نویسه‌ی «یی» کار گرفته می‌شود. هرگاه پسوند یا پیواژ /i/ به کلماتی ملحق شود که مختوم به صامت«ی»=/y/ می باشند، درینصورت نویسه‌ی «یی» بکار گرفته می شود. چون صامت/y/ جزو حروف اصلی کلمه است به علاوه‌ی مصوت /i/ تلفظ /yi/ را ایجاد می‌کند و درخط نیز «یی» نوشته می شود. پس از ی پایانی ،ئی یا «یی» یا «ای» در فارسی دری آورده می شود.(دستور تاریخی ، ص ۷۹)

گرچه **جابان** دشمن ما بوده است　　　مسلمی او را امان بخشوده است

(رموز بیخودی: ۱۵۵)/ سپهسالار یزدجرد

-عامیانه

گاه او مستور در مجبوری است　　　گاه پنهان در **ته** معذوری است

(اسرار خودی:۱۱۷)

مدعی گر **مایه دار** از قوت است	دعوی او بی نیاز از حجت است

(اسرار خودی :۱۱۷)/توانگر

حق ترا با آسمان همراز ساخت	**پات** محروم خرام ناز ساخت

(اسرار خودی :۱۲۳)

همچو گل در گلستان **خود دار** شو	بهر نشر بو پی گلچین مرو

(اسرار خودی :۱۲۳)

باز این اوراق را **شیرازه** کن	باز آئین محبت تازه کن

(اسرار خودی :۱۳۴)

اصل ملت در وطن دیدن **که چه**	باد و آب و گل پرستیدن **که چه**

(رموز بیخودی: ۱۴۰)

از جهانبانی نوازد ساز او	مسند جم گشت **پا انداز** او

(رموز بیخودی: ۱۶۶)

رشته های خویش را بر خود تند	**تکمه** ای گردد گره بر خود زند

(رموز بیخودی: ۱۷۴): لغت محلی شوشتر است= دکمه(دهخدا)

طی نمودم باغ و راغ و دشت و در	چون صبا بگذشتم از **کوه و کمر**

(پس چه باید کرد: ۴۸۸)

ریز پیز قهرو کین بنمایدش	بیم مرگ ناگهان افزایدش

(بندگی نامه: ۲۳۱) / از اتباع است

صید ملایان و نخجیر ملوک	آهوی اندیشه او **لنگ و لوک**

(بندگی نامه: ۲۴۵) از اتباع است.لوک آن است که به هر دو کف دست و زانو راه رود(دهخدا)

پس ز ترس راه چون کوری رود	**نرم نرمک** صورت موری رود

(جاویدنامه: ۳۲۹)

کوه پیش عشق چون کاهی بود　　دل **سریع السیر** چون ماهی بود

(جاویدنامه: ۳۲۹)

پاش پاش از ضربتش لات و منات　　انتقام از وی بگیر ای کائنات

(جاویدنامه: ۳۴۹)

علم و فن را ای جوان **شوخ و شنگ**　　مغز می باید نه ملبوس فرنگ

(جاویدنامه: ۴۳۰)

و -هنجارگریزی زمان(باستانگرایی):

استفاده از ساختارهای دستوری و یا واژگان و عبارات به نسبت کهن را فراهنجاری زمان گویند .سبک بازگشت ادبی گویاترین نمونه است که غالبا تقلیدی از زبان سبک خراسانی است(سبک شناسی شعر)

الف. کاربرد فعل استن(دستور تاریخی فعل)

نغمه ام از زخمه بی پرواستم　　من نوای شاعر **فرداستم** (اسرار خودی : ۸۸)

مست چشم ساقی **بطحاستیم**　　درجهان مثل می و **میناستیم** (اسرار خودی : ۹۸)

ور عقاب استی ته دریا مزی　　جز به خلوت خانه صحرا مزی

(رموز بیخودی: ۱۷۳)

ب.نفی فعل با پیشواژک م(احمدی گیوی، ۱۳۸۵: ۲ ،۳۴۴)

چون صبا بر صورت گلها **متن**　　غوطه اندر معنی گلزار ک(رموز بیخودی: ۱۸۱)

ج. اسم ساده : کلمه نامأنوس یا دور از ذهن یا سنگین یا بدآهنگ است و آن را غریب یا وحشی گویند(در باره ادبیات و نقد ادبی،ج ۲ : ۶۰۳)

نریزد جز خودی از پرتو او　　نخیزد جز گهر اندر **زو** او

(گلشن راز جدید: ۲۱۴)/ زو= دریا

خنده را سرمایه صدساله ساز　　اشک خونین را جگر **پرکاله** ساز

(اسرار خودی :۹۰)/کاله= کوزه چوبین(فرهنگ اسدی)

آشنای لذت گفتار شو　　　　ای **درای** کاروان بیدار شو

(اسرار خودی : ۹۱) / درا= جرس= زنگی بر گردن چهار پایان

خویش را از برق لطف غیر سوخت　　　　با **پشیزی** مایه غیرت فروخت

(اسرار خودی : ۱۰۰)/ پشیز: سکه مسین ساسانیان(دهخدا)

سر خود از کیفیت رفتار خویش　　　　در سفر صابرتر از **اسوار** خویش

(اسرار خودی :۱۱۰)/ اسوار= سوارکار (فرهنگ ایران باستان پورداود)

عنصر نم برکشی از جوهرش　　　　ذوق رم از سالمات مضطرش

(رموز بیخودی:۱۷۳) / سالمات= اجزای ترکیبی

در گلو داری نواها خوب و نغز　　　　چند اندر گل بنالی مثل چغز

(جاویدنامه: ۳۳۰)/ چغز= قورباغه

باطنش از ظاهر او خوشتر است　　　　در قفار او جهانی دیگر است

(جاویدنامه: ۳۳۵) / قفار= غار

اندرین نیلی **تتق** چاک از من است　　　　من ز افلاکم که افلاک از من است(جاویدنامه: ۳۵۲): تقتق یا ططق بوده است . به معنی پرده که نه ترکی است نه عربی نه فارسی . شاید از اصل فارسی تتغ بوده (دهخدا).

سیر**واژونی** دهد ایام را　　　　می برد سرمایه اقوام را(جاویدنامه: ۳۶۴)

بنده مؤمن ز قرآن بر نخورد　　　　در **اباغ** او نه می دیدم نه درد

(جاویدنامه: ۳۶۶)/ اباغ= کاسه و پیاله شرابخواری

نوجوانان تشنه لب خالی **اباغ**　　　　شسته رو تاریک جان روشن دماغ

(جاویدنامه: ۴۴۶)

کم بگو زان خواجه اهل فراق　　　　تشنه کام و از ازل خونین **اباق**

(جاویدنامه: ۴۰۱) یا ، لغت ترکی

سقف و دیوار و اساطین از عقیق　فرش او از یشم و پرچین از عقیق

(جاویدنامه: ۴۲۶)/ اساطین جمع استوانه

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست موت **نیرنج** و طلسم و سیمیاست

(جاویدنامه: ۴۳۵)/ نیرنگ

کرد **بیطاری** علاجش از شراب اسب شه را وارهاند از پیچ و تاب

(جاویدنامه: ۴۴۸)/دامپزشک

از دمش بلبل نواآموخت است **غازه** اش رخسار گل افروخت است

(اسرار خودی :۱۰۶)/ سرخاب

سنگ ره گردد **فسان** تیغ عزم قطع منزل امتحان تیغ عزم

(اسرار خودی :۱۱۷)/سنگ تیز کن

د.اسم مرکب:

کور و یزدان ناشناس ادراک او ناکسان **پیچاک** زنجیری او

(رموز بیخودی:۱۸۸) /پیچاک= پیچنده= زلف.اک پسوندی است که به بن مضارع می چسبد و اسم می سازد.(دستور زبان فارسی ۲ ص ۲۸۲)

رخت هستی از عرب برچیده ای در **خمستان** عجم خوابیده ای

(رموز بیخودی:ص۱۹۷)

روزها در ماتم یکدیگرند در خرام از **ریگ ساعت** کمترند

(گلشن راز جدید: ۱۷۴)/ساعت شنی

شوره بوم از نیش کژدم خارخار مور او **اژدر گز** و عقرب شکار

(بندگی نامه: ۲۲۵)

در کنارش مارها اندر ستیز مارها با **کفچه** های زهر ریز

(بندگی نامه: ۲۲۶)/ نوعی مار

من فدای آنکه **درویشانه** زیست وای آن کو از خدا بیگانه زیست

(جاویدنامه: ۴۴۹)

تا **ته و بالا** نگردد این نظام دانش و تهذیب و دین سودای خام

(پس چه باید کرد: ۴۶۹)

ریزه الماس در گلزار دید تشنگی **نظاره آب** آفرید

(اسرار خودی :۱۲۰) / سراب

از همه بیگانه آن **مامک** پرست گریه مست و شیرمست و خواب مست

(رموز بیخودی: ۱۸۲)

چشم گیرایش فتد بر خویشتن **دستکی** بر سینه می کوبد که من

(رموز بیخودی: ۱۸۳)

ه. اسم مصدر

بی **خلش**ها زیستن تا زیستن باید آتش در ته پا زیستن/ خلش= خلیدن= وسواس

و. قید:

آتش دل خرمن ادراک سوخت دفتر آن فلسفی را **پاک** سوخت

(اسرار خودی:۱۲۷)

ز. افزودن همزه متحرک به اول واژه

نوا بی زخمه و سازی ندارد **ابی** طیاره پروازی ندارد(گلشن راز جدید: ۲۱۸)/

ابی= بی.این پیشوند از ایرانی میانه غربی به فارسی دری وارد شده است(احمدی،۱۳۸۵: ۱۷۳)

اهل قوت شو ز ورد یاقوی تا سوار **اشتر** خاکی شوی(اسرار خودی :۱۱۰)

آدم و **افرشته** در بند من است عالم شش روزه فرزند من است

(جاویدنامه: ۳۳۱)

آنچه بر گرد کمر پیچیده است از دم **استاره ای** دزدیده است

(جاویدنامه: ۴۰۵)

زادن طفل از شکست **اشکم** است زادن مرد از شکست عالم است

(جاویدنامه: ۳۲۸)

ح.پیشوند وا (در اول فعل دلالت بر تکرار عمل می کند، دستور تاریخی : ۱۵۷)

از شعاعش دیده کن نادیده را **وا** نما اسرار نافهمیده را

(رموز بیخودی: ۱۸۱)

ط. پیشواژک می با امر(احمدی ،۱۳۸۰)

از خودی مگذر بقا انجام باش قطره ای **می باش** و بحر آشام باش

(اسرار خودی :۱۲۵)

ی. پیشواژک تأکیدی: مثل ب بر سر ماضی

رفت سوز سینه تاتار کرد یا مسلمان مرد یا قرآن **بمرد** (جاویدنامه: ۳۶۴)

ک. پیشواژک می با نفی

می نگنجد آنکه گفت الله هو در حدود این نظام چارسو (جاویدنامه: ۳۵۵)

ل. پیشواژک تأکیدی: در کتاب دستور تاریخی فعل ج ۲ ص ۱۲۵۰ ذیل فعل های شاذ و خاص و استثنایی کهن متروک ساخت مضارع اخباری با پیش واژک مکرر ذکر شده است که در این ساختار معمولا یکی از این دو پیش واژک نقش تأکیدی و قیدی را دارد:

نقش حق را در جهان انداختند **می** نمی دانم چسان انداختند (جاویدنامه: ۴۰۰)

م. پسوند مزید مؤخر مکان= لم : استالم . بالالم . سیاه لم . تلم . زلم . اعلم (آلم).اهلم(دهخدا)

در تلاش جلوه های پی به پی طی کنم افلاک و **مینالم** چو نی(جاویدنامه: ۳۸۹)

ن. اسم صوت

از **تپ** یاران تپیدم دربهشت کهنه غمهارا خریدم در بهشت

(جاویدنامه: ۴۱۵)/ صدای افتادن چیزی

نتیجه

۱. هنجارگریزی در« اسرار خودی» ،غالبا از نوع رو ساخت است : ترکیب فارسی با عربی، کاربرد کلمات کهن همچون استن و اسوار و کاله،گویش های خاص مثل پیهیم و مخالفت با قوانین دستور مثل کارید و کاهید

۲. هنجارگریزی در «رموز بیخودی » هم غالبا از نوع رو ساخت است : بزگیر= دزد، همگر = پیوند دهنده
جابجایی عناصر دستوری آغوش بجای آغوشی؛ کاربرد واژه عربی که در زبان معیار واژه دخیل نیست
مثل عنادل-هنجارگریزی گویشی مثل جابان ؛ هنجارگریزی زمان مثل امر می پر
۳. در «گلشن راز جدید» هنجارگریزی بیشتر در موارد زیر است : تخفیف غیر طبیعی کو = کون، ناپید= ناپیدا و هنجارگریزی در ساخت فعل و مصدر و قید چون کافرگری شکافیدن، چگون و بی چگونش ، امر با می: می دان ،باستان گرایی مثل ابی= بی، زو= دریا
۴. در «بندگی نامه» اتباع چون «ریز پیز » ، مصدر ناآشنا چون «تخلیق» ،ترکیب عربی چون« کلب عقور » ، صفات نامأنوس مثل « نکته رس » و عبارات ناآشنا مثل« ریگ ساعت» دیده می شود
۵. در « جاوید نامه » تخفیف غیر طبیعی مثل نرزد و تش ؛ کاربرد ضمیر برای غیر ذوی العقول ؛ هنجارگریزی در علامت جمع چون خانقاهان؛ پارادکس مثل سوی بی سویی ، باستان گرایی چون می با نفی: می نگنجد، و پسوند مزید مؤخر مکان= لم قابل توجه است.نیز کاربرد فعلهای شاذ و خاص و استثنایی کهن متروک مثل ساخت مضارع اخباری با پیش واژک مکرر می که یکی نقش تأکیدی و قیدی را دارد.
۶.در« پس چه باید کرد » غالبا تصرف آوایی در کلمات بیگانه چون جینوا ؛ هنجارگریزی در علامت جمع: نرگسان؛ می با نفی: می نگردد و مصادر نامأنوس عربی چون «بغاوت » دیده می شود
۷. در«مسافر » هنجارگریزی در علامت جمع:غمان و مخالفت قیاس در ترکیب چون «نکته رس » دیده شد

منابع

۱. **قرآن کریم**

۲. ابن منظور: **لسان العرب**

۳. ابوالقاسمی، محسن: **دستور تاریخی مختصر زبان فارسی**،تهران، صمت،۱۳۷۷

۴. احمدی گیوی،حسن و حسن انوری(۱۳۸۵): **دستور زبان فارسی ۱ و ۲**، مؤسسه فرهنگی فاطمی.

۵. احمدی گیوی،حسن (۱۳۸۰): **دستور تاریخی فعل** ، ۲ ج، تهران،نقش قطره.

۶. اقبال لاهوری،محمد(۱۳۶۶) **دیوان**، مقدمه و حواشی م.درویش، سازمان انتشارات جاویدان،

۷. ------ (۱۳۶۸) **گلشن راز جدید**، شرح بشیر احمددار،چاپخانه حیدری.

۸. بهار ، محمد تقی (۱۳۷۰) **سبک شناسی** ۳ جلدی،ا، چاپ ششم، نشر موسسه امیرکبیر، تهران.

۹. پورداوود (۱۳۸۶) **فرهنگ ایران باستان**،نشر اساطیر.

۱۰. حر عاملی،محمدبن حسن(۱۳۷۵) **وسائل الشیعه**، ج ۷، نشر اسلامیه.

۱۱.خانلری، پرویز (۱۳۷۳) دستور زبان تاریخی فارسی، تهران،توس.

۱۲.دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳) **لغت نامه**،تهران،انتشارات دانشگاه تهران.

۱۳.رادفر،ابوالقاسم (۱۳۸۰) **سبک و درونمایه شعر فارسی اقبال لاهوری**، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

۱۴.شادروان،حسن (۱۳۷۱) اقبال شناسی، سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۵. شمیسا، سیروس (۱۳۷۱) **سبک شناسی شعر**،انتشارات فردوس.

۱۶. ....(۱۳۷۱) **معانی**، انتشارات فردوس

۱۷.صفوی،کورش (۱۳۸۳) **از زبان شناسی به ادبیات** ج ۱و۲، تهران،سوره مهر.

۱۸.علوی مقدم، محمد رضا اشرف زاده (۱۳۷۶): **معانی و بیان**، تهران،صمت.

۱۹.علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۱) **نظریه های نقد ادبی معاصر** ،تهران،سمت .

۲۰. فوکو، میشل (۱۳۷۸) **نظم گفتار** ، ترجمه باقر پرهام، تهران ، آگه .

۲۱.کزازی ، میر جلال الدین (۱۳۷۳) **زیبایی شناسی سخن پارسی** ۲ (معانی) ، نشر مرکز.

ایرج نظری

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان وادبیات فارسی دانشگاه سیستان وبلوچستان

علل عقب ماندگی مسلمانان از دیدگاه اقبال لاهوری

چکیده

علامه محمد اقبال لاهوری از جمله مصلحان جهان اسلام است که آرا وافکار اصلاح گرانه او تأثیر عمیقی در بیداری جهان اسلام داشته است.اقبال معتقد بود که مجموعه عوامل بیرونی ودرونی جهان اسلام را به عقب ماندگی سوق داده است و مسلمانان را در ابعاد گوناگون به عقب رانده است. اگر چه پژوهش هایی در این زمینه صورت گرفته است،اما با عنایت به اهمیت مسأله،پرداختن مجدد وبیشتر به این امر ضروری به نظر می رسد،لذا در این نوشتار سعی شده است با جستجو در دیوان اقبال مجموعه عواملی که باعث عقب ماندگی جوامع اسلامی شده است مورد بررسی قرار گیرد.شاید مسلمانان با وقوف به این مسایل به خود آیند و در جهت رشد و تعالی وپیشرفت گام های مؤثری بردارند.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، عقب ماندگی، مسلمانان، اندیشه ی اصلاحی، دین.

مقدمه

با مطالعه ی آثار محمد اقبال لاهوری به درد ها ورنج های بزرگی بر می خوریم که هر خواننده ی با وجدانی را تحت تأثیر قرار می دهد. اقبال هم مشکلات دنیای اسلام را لمس کرده وهم با غرب از نزدیک آشنایی داشته است. او با درک موقعیت مکانی وزمانی با موشکافی دقیق آثار مخرب تفکرات فرسوده ای را که در روح و ذهن مسلمانان ریشه دوانیده است و آنان را از اسلام حقیقی دور کرده بیان می کند.وی

معتقد است که روح تقدیر گرایانه وخشک زاهدانه، خود باوری وشکوفایی را از مسلمانان گرفته است.به عقیده ی وی مسلمانان از خود بیگانه شده اند، خود را دست و پا بسته تسلیم سرنوشت کرده اند، میدان را به دیگران سپرده اند و روح عمل را در خود خاموش نموده اند. استبداد داخلی و استعمار خارجی و روح خود باختگی آنان را خوار و زبون و افق دید آنان را محدودکرده است.اقبال یکی از آن مصلحانی است که آوار این عقب ماندگی بر روح او سنگینی می کند و می خواهد مسلمانان را آگاه و بیدار نماید که از خواب غفلت بیدار شوند و زندگی وسرنوشت خود را به دست گیرند.

بحث

قبل از این که با نظرات اقبال راجع به عقب ماندگی مسلمانان آشنا شویم باید به نوع نگاه اقبال به یک انسان مسلمان وبه طور کلی برداشت او از انسان توجه کنیم.

انسان در نگاه اقبال نه آن انسانی است که در تصوف هندی تعریف شده است ،بلکه انسانی است که در عرفان اسلامی مطرح است،انسانی است که زمان را باید عوض کند.

اسلام و قرآن جای«تقدیر آسمانی» را که انسان در آن هیچ است به تقدیر انسانی داده است که انسان در آن نقش اساسی داردو این بزرگترین اصل انقلابی ودر عین حال اصل مترقی وسازنده ای است که اسلام در جهان بینی وفلسفه ی حیات و انسان شناسی بشر پدید آورده است ،زیرا بزرگترین انتقادی که روشنفکران آزاد اندیش قرون جدید نسبت به مذهب داشته اند این است که اعتقاد مذهبی که بر پایه ی قاهریت مطلق اراده ی آسمانی ومقهوریت مطلق اراده ی زمینی یعنی خواست انسانی استوار است،منطقا انسان را بازیچه ی ناتوان دست قوای غیبی نشان می دهد.و این خود مایه ی ذلت عبودیت است وعامل سلب آزادی و نتیجه ی نفی مسؤولیت و در نتیجه تن

دادن به وضع موجود و رضا دادن به هر چه پیش آید و قبول هر سرنوشتی که بر آدمی و این جهان تحمیل می شودواعتراف به بیهودگی و بی معنایی هر گونه انتقاد یا کوششی برای تغییر وضع و جانشین کردن آنچه دلخواه آدمی است به جای آنچه از پیش به طور محتوم مقدر شده است(شریعتی،۱۳۷۸: ۳۷).

عدم خودباوری

اقبال معتقد است که شرق اسلامی هویت واقعی خود را که هویت اسلامی است از دست داده وباید آن را باز یابد.اقبال معتقد است همانطوری که فرد احیانا دچار تزلزل شخصیت ویا گم کردن شخصیت می شود،از خود بیگانه می شود واز خود فاصله می گیرد،غیر خود را به جای خود می گیرد وبه قول مولانا(در زمین دیگران خانه می سازد وبه جای آنکه کار خود کند کار بیگانه می کند)جامعه نیز چنین است.جامعه مانند فرد روح وشخصیت دارد، مانند فرد احیانا دچار تزلزل شخصیت و از دست دادن هویت می گردد،ایمان به خود وحس احترام به ذات را از دست می دهد و یکسره سقوط می کند.اقبال معتقد است که جامعه ی اسلامی در برخورد باتمدن وفرهنگ غربی دچار تزلزل شخصیت و از دست دادن هویت شده است.(مطهری،۱۳۷۲: ۵۱-۵۰).

چون حیات عالم از زور خودی است　　پس به قدر استواری زندگی است
قطره چون حرف خودی از بر کند　　هستی بی مایه را گوهر کند
(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۲)

ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو　　مومن خود کافر افرنگ شو
رشته ی سود و زیان در دست توست　　آبروی خاوران در دست توست
(همان:۴۱۰)

گرایش به تصوف

اقبال متفکری است آگاه ونواندیش که به عنوان شاعرفیلسوف وعارف در جهان شهرت یافته است ، ولی تصوف او با تصوف مرسوم ملازمتی ندارد.تصوف او با عزلت

گزینی وخلوت نشینی نمی سازد وبه هر حال تصوف اقبال را باید در زمره ی آن دسته از نحله های صوفیانه در شرق به شمار آورد که تلاش ومجاهده را بیش از استغراق ومراقبه اهمیت می دادند.او در آغاز کتاب بازسازی اندیشه دینی می نویسد:«قرآن کتابی است که در مورد عمل بیش از اندیشه تاکید می کند.بنا بر این از نظر او ترک دنیا وخود انکاری وترک نفس را نمی توان از اسلام دانست.از این نادرست تر اینکه از نگاه این تصوف وبر خلاف نص صریح قرآن خودی انسان را جاودانه نمی داند ونهایت کار او فنای فی الله است.در حالی که قرآن به آدمیان می گوید که شما را همچون برگ خشکی دور نمی اندازیم.خودی انسان فنا نمی پذیرد.

او به اندیشه ای از تصوف معتقد است که بنیادش بر عمل است و هدفش در رسیدن به کمال من نامحدود باشد.اقبال به این نتیجه رسید که بعضی از علمای تصوف به مرور زمان ملل اسلامی را نسبت به زندگی بی علاقه نموده آنها را به خود فراموشی وترک علاقه به دنیای مادی که هر دو از مهمترین اصول تصوف هستند سرگرم داته اد،این نوع از تصوف اگر چه درقرن سوم هجری به صورت دین اسلام در سرزمین اسلام متجلی شد بعد از قرن ششم بلا فاصله پس از حمله مغول ریشه های آن محکمتر وآثارش نمایانتر گردید. نیز می توان به این مساله پی برد که تصوف چیزی غیر از اسلام است که در تعلیمات زرتشت و نو افلاطونیان یافت می شود(بقایی،۱۳۸۰: ۱۳۰).

نهضت اسلامی در آسیای غربی پیامی بود که بنیانش فقط بر عمل بود،ولی بعدها شیخ محی الدین عربی اندلسی با نظری که(سری کرشن)کتاب گیتا را شرح نمود،قرآن را تفسیر کرد که در قلب وفکر مسلمانان تاثیر زیادی گذاشت.علم ودانش شیخ اکبر وشخصیت با نفوذ او مساله وحدت وجود را که نامبرده شارح با قدرت آن بود به صورت یک جزء مهم فکراسلامی درآورد.اوحدالدین کرمانی وفخرالدین عراقی از تعلیمات او بسیار متاثر گردیدند وبه مرور زمان شاعران قرن چهاردهم میلادی تحت تاثیراو قرار گرفتند.ذوق لطیف وطبع نازک ایرانی چگونه می توانست ریاضت طولانی

رنج آوری را تحمل کند که برای رسیدن از جزء به کل لازم است.آنها فاصله طولانی جزء وکل را به کمک تخیل خود در نوشتند وخون آفتاب را در رگ چراغ وجلوه ی طور را در شرار سنگ به طور مستقیم مشاهده نمودند.فیلسوفان هند در این مسأله قوای دفاعی خود را به کار بردند، اما شعرای ایرانی راه خطرناکی را برگزیدند وقلب را هدف قرار دادند واین مسأله به دست عامه مردم رسید وتقریبا تمام ملل اسلامی را ازذوق عمل محروم گردانید. (بقایی،۱۳۸۰: ۱۳۲)

اندیشه های تصوف ملت اسلام را بر آن داشت که روحانیت را بر مادیت ترجیح دهند واز عرصه ی کوشش که محل توسعه ی خودی است دوری گزینند،بعضی از صوفیان بزرگ اسلامی دین را مقام فنا وبعضی همین را بقا نامیده اند ومتصوفان ایرانی وهندی مساله ی فنا را تحت تاثیروبودائیت شرح کرده اند که مسلمانان در اثر آن از کوشش وعمل باز مانده اند وشرح مزبور بسیار خطرناکتر از حمله چنگیز بوده است(همان:۱۴۰)

وای درویشی که هویی آفرید — باز لب بربست و دم در خود کشید
حکم حق را در جهان جاری نکرد — نانی از جو کرد وکراری نکرد
خانقاهی جست واز خیبر رمید — راهبی ورزید وسلطانی نکرد

(اقبال،۱۳۴۳:۱۳۴)

فقر صوفیانه

فقر از نگاه اقبال به به معنای دوری گزیدن از زندگی،از خود بی خبر بودن و بی علاقگی به زندگی دنیوی نیست که تماما ماهیت منفی دارد.فقر مورد نظر اقبال سراسر مثبت است.از نظر او فقر یا قلندری آن نیست که علاقه ای به زندگی مادی نداشته باشد،فقیر کسی است که اراده ای قوی دارد وستون خیمه ی اخلاق اجتماعی و سیاسی پیرامون خویش است و عشق به آرمان های اخلاقی و حیات تازه ی روحانی نوع بشر است.او آمادگی آن را دارد تا برای رسیدن به این آرمان همه چیز خود را فدا کند:

بگذر از فقری که عریانی دهد ای خنک فقری که سلطانی دهد

(همان:۳۵۰)

حذر زان فقر و درویشی که از وی رسیدی بر مقام سر به زیری

(همان:۳۵۱)

با گذشت زمان، صوفیان معنای فقر را تغییر دادند.فقر در اصطلاح صوفیه تنها به معنای نیازمندی یا مسکنت نیست، بلکه دوری گزیدن از دنیا و جهان است. بی علاقگی تمام به اجتماع و مسائل سیاسی روز ،پروازی است از برون به جانب درون و هجرتی است از ظاهر به باطن.متاسفانه این تغییر معنا،به ساختار عقیدتی اسلام لطمه زد و زمینه ی درویشی و عرفان کاذب را فراهم آورد (بقایی،۱۳۶۸: ۱۰۷-۱۰۶):

فقر قرآن احتساب هست و بود نی رباب ومستی و رقص و سرود

فقر مومن چیست؟تسخیر جهات بنده از تاثیر او مولا صفات

فقر کافر خلوت و دشت و در است فقر مومن لرزه ی بحر و بر است

زندگی آن را سکون غار وکوه زندگی این را زمرگ باشکوه

آن، خدا را جستن از ترک بدن این، خودی را بر فسون حق زدن

آن ،خودی را کشتن و واسوختن این،خودی را چون چراغ افروختن

(اقبال،۱۳۴۳ :۳۹۷)

عدم معرفت دینی

یکی دیگر از عوامل عقب ماندگی مسلمانان از نظر اقبال عدم معرفت دینی است. شریعتی در کتاب «ما واقبال» می نویسد: یک حقه باز فرانسوی در قرن نوزده با شیر خشک یک مذهب درست کرد.قرن نوزده اصلا قرن خاصی بود هر روز یک مذهب درست می کردند و در جوامع اسلامی ،یازده عدد امام زمان، در نیمه قرن نوزده در اسلام ظهور کرد.همه با هم معاصر به فاصله ی سه چهار،تا دوازده سال،یکی از آنها همین دین شیر خشکی بود.

تازه در اروپا شیر خشک اختراع شده بود،چند کیلو برداشت رفت آفریقا. گفت ای مردم خدا گرسنگی شما را دید وبر فقر وگرسنگی شما رحمت آورد. مرا برای نجات شما فرستاده است. من معجزه ای دارم که مثل معجزه ی ایدئالیستی نیست،ذهنی و متافیزیکی نیست ومثل معجزه ی انبیا نیست که شکم انسان را سیر نکند، می خوری و می فهمی. آب که دارید خداوند به من نیرویی داده است که آب را درآفریقا برای این مردم گرسنه شیر می کنم،هر کسی باور ندارد خودش برود آب بیاورد،می رفتند آب می آوردند واو،با تشریفات وذکر اوراد خاصی ،کمی از این شیر خشک را در آن می ریخت ومی داد همه می خوردند ومی دیدند واقعا شیر است و واقعا ایمان می آوردند.الآن نیایش ها ودعاهایی هست که در تجلیل از همین پیامبر شیر خشکی که رسالنش شیر خشک بوده، وجود دارد(شریعتی،۱۳۷۸: ۷۰-۶۹).

نفوذ استعمار و استعمارگران

برای اینکه با رنج اقبال بیشتر آشنا شویم بهتر است اطلس تاریخی حوزه های اسلامی را بگشاییم تا ببینیم در سال های(۱۹۱۸-۱۹۸۰)بر کشورهای اسلامی چه گذشته است.

افغانستان: درگیر سربازان مهاجم انگلیسی، الجزایر: در اشغال انگلیس، اندونزی: **در** اشغال هند، ایران:قسمت شمالی تحت نفوذ روسیه، قسمت جنوب **در اشغال** انگلیس،تونس: تحت حمایت فرانسه،سوریه: تحت تصرف فرانسه، عراق: **اسما تحت** حکومت عثمانی و رسما در اشغال انگلیس،لبنان: در اشغال فرانسه، لیبی: در **اشغال** ایتالیا، **مالی:** تحت حمایت فرانسه،**مغرب:** در اشغال فرانسه و ایتالیاو.......

از این گذشته رفتار خشن اشغالگران با ملت های مسلمان، رفتاری خشن تر از آنچه،با جانوران می کردند:کشتار دسته جمعی، ویران کردن خانه ها،محروم ساختن مردم از حقوق اجتماعی،جلوگیری از آموختن و دانا گردیدن و بی حرمتی نسبت به آنچه در دیده ی مسلمین شایسته ی حرمت است.

اقبال با توجه به آیه ی قرآن «ولن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلا»(نساء/۱۴۱) درمی ماند که علت یا علت های زیر دست قرار گرفتن مسلمانان چیست (بقایی،۱۳۶۸: ۲۰)؟

چه عصر است این که دین فریادی اوست هزاران بند در آزادی اوست

زروی آدمیت رنگ و نم برد غلط نقشی که در بهزادی اوست

(اقبال،۱۳۴۳ :۴۶۶)

باتوجه به مطالب بیان شده در بالا ورفتار نوع بشر با دیگر همنوعان خود بشر را نیز از نظر معنویت عقب مانده می بیند و این همه ظلم و تباهی را ناشی از فقدان معنویت می داند. اقبال می گوید بشریت به سه چیز نیاز دارد:

۱ـ تفسیر معنوی از عالم

۲ـ رهایی معنوی فرد

۳ـ اصول اساسی با اهمیت جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر پایه ی معنویت هدایت کند.

البته این سخنان اقبال به معنای انکار عقل نمی باشد و می گوید که باید بین آنها تعادل باشد

همچنین بیان می کند که ما شرقیان باید بکوشیم تا مرتکب خطایی نشویم که غربیان شدند و یکی از آن دو را انکار کردند.(بقایی،۱۳۶۸: ۲۴-۲۳)

علم بی عشق است از طاغوتیان علم با عشق است از لاهوتیان

بی محبت علم و حکمت مرده ای عقل تیری بر هدف نا خورده ای

(همان، ۱۳۴۳ :۳۱۳)

تفرقه در جهان اسلام

اقبال می گوید تنها راه حل این مشکلات اتحاد دنیای اسلام است وعمل به دستورهای دینی.اقبال معتقد است دلیل اصلی شکست مسلمانان در طول تاریخ خود روی گرداندن آنان از اسلام وپیروی از شیطان بوده است

مسلم از سر نبی بیگانه شد		باز این بیت الحرم بتخانه شد
از منات و لات و عزی و هبل		هر یکی دارد بتی اندر بغل

(همان:۱۱۲)

اومی گوید: اگر مسلمانان با هم متحد شوند تربیت نبوی به داد آنها خواهد رسید و آنها را از گرداب هلاکت می رهاند. (بقایی،۱۳۶۸: ۲۴-۲۳)

نقش اعراب

به هر حال اعراب به نیروی اسلام بر بسیاری از سرزمین های آبادان آن روز که از حیث فرهنگ و تمدن برتری چشمگیری بر آنان داشتند،غلبه یافتند و به عنوان مسلمان فاتح در آن سرزمین ها از جمله ایران چند صباحی حکومت کردند، ولی از آنجا که از فرهنگ و تمدن بی خبر بودند خیلی زود خود را باختند و چون فرزندی که شایستگی نگهداشت ما ترکه پر ارزش پدر را ندارد،آنچه که به آنان از برکت اسلام رسیده بود در سال های کوتاه به هدر دادند.

متأسفانه اعراب با ورود به سرزمین های فتح شده چون گرسنه ی ملحدی بر خوان رنگین که از رمضان نمی اندیشد رفته رفته پیش از آنچه انتظار می رفت شور و حال نخستین را از دست دادند و چشم و زبان به دنبال مسایلی رفتند که ایران پیش از اسلام را بر آنان ملامت می کردند.اینان دیگر آن قناعت پیشگان نبودند،از صداقت و بی آلایشی صحراهای تفتیده ی حجاز نشانی در آن نبود.اگر چه اسلام را به ظاهر حفظ کردند و به نام آن ،سرزمین های تازه ای را گشودند ولی در عمل آن را از پویایی و حرکت بازداشتند.برای پیشبرد مقاصد خود مرز میان حلال و حرام را بی اعتبار کرده ، به این منظور به قول سعدی حتی خون خلق را هم حلال کرده بودند.(بقایی،۱۳۶۸: ۱۹۰)

جماعتی که نظر را حرام می دانند		نظر حرام بکردند و خون خلق حلال

(سعدی، ۱۳۸۰ :۴۸۲)

زمانی اعراب را سودای جهانگیری در سر افتاده بود، به ایـران و روم تاختنـد،ولی امروز دیگر شرق آن وسوسه ی گذشته را ندارد،عرب های شیفته ی تجمـلات کارشـان بدانجا کشیده که از طلا دیکدان می زدنـد، امـروز ایـن همـه تفرقـه وتزلـزل،این همـه پراکندگی و زراندوزی،شکم بارگی، در یک کلام این همه بی فرهنگی به نام اسلام .

دل بستن به «امت عربیه»که تاریخ آنان را بارها آزموده است و امید بـه اینکـه آنـان سنگی از پیش پا بردارند و ایام را بر عیار خود بزنند حرفی است بسیار خوشـبینانه کـه جای تامل دارد. (بقایی،۱۳۶۸: ۱۹۱)

ای در و دشت تو باقی تا ابد — نعره ی لا قیصر وکسری که زد؟
در جهان نزد و دور ودیر وزود — اولیـــن خواننده ی قرآن که بود
(اقبال، ۱۳۴۳: ۴۰۷)

روحیه ی تقدیر گرایی

تقدیر گرایی در تعلیمات بیشتر ادیان یکـی دیگـر از نمودهـای عقـب مانـدگی است.بیشتر ادیان تعلیم می دهند که انسان اسیر حکم سرنوشت است ولی اقبـال عقیـده دارد که انسان خود می تواند سازنده ی سرنوشت خود باشد و مومن خـود وسرنوشـت خود است.وقتی او نفس خویش را تغییر می دهد سرنوشت خویش را تغییر مـی دهـد. نگاه او با نگاه مولوی در این خصوص قابل ملاحظه است که مولوی نیز تعبیر مناسبی از جمله ی(قد جف القلم) را به زیبا ترین وجهی تاویل می کند.قلم تقدیر خشک شده است.آنچه مقدر بود بر لوح محفوظ نوشته و تعیین شـده و دیگـر جـایی بـرای اضـافه کردن کلمه ای یا حک واصـلاح وجـود نـدارد. تـوده ی مـردم از ایـن موضـوع چنـان دستگیرشان می شود که افعال هر انسانی از پیش تعیین شده است،وهر خیر وشـری کـه از او سر می زند با مشیت الهی است.این شیوه ی تفکربر پایه های مـسؤولیت اخلاقـی بدون آزادی انتخاب حرف پوچی است.

بنا به گفته ی قران خدا وضع یک قوم را تغییر نمی دهد مگر آنکه آنان آنچه را در ضمیرشان است تغییر دهند.«ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم»(رعد/۱۱)ایـن

بدان معنا است که خداوند عمل خود را موکول به عمل بشر می داند،وفقط قانون تغییر ناپذیر حیات را وضع کرده است.واین قانون در حالی که اراده ی بشر را در انتخاب آزاد می گذارد،به عنوان سرنوشت تغییر ناپذیر عمل می کند.اقبال در سروده های خویش بارها به این مطلب اشاره کرده است و نیز در بازسازی اندیشه ی دینی در اسلام آن را مورد بحث قرار داده است: (بقایی،۱۳۷۰: ۸۸_۹۲)

به پای خود مزن زنجیر تقدیر — ته این گنبد گردان رهی هست
اگر باور نداری خیز و دریاب — که چون پا واکنی جولانگهی هست.
(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۰۲)

افراط و تفریط در روابط کشورها ی اسلامی با دنیای خارج

اقبال در میان دو پایگاه افراطی وتفریطی موجود در جامعه های آسیایی وآفریقایی که در برابر غرب موضع گرفته اند،پایگاه سومی را اعلام می دارد. آن دو پایگاه،یکی معتقد است که به قول تقی زاده ها و ملکم خان ها مااز فرق سر تا ناخن پا فرنگی شویم و نمی توان در برابر غرب دست به انتخاب زد وباید یک جا آن را پذیرفت وهرچه را در میان ما با آن مغایرت داردباید دور ریخت.

برخی نیز از آن سوی بام افتاده اند وبا هرگونه اخذ و اقتباسی از غرب دشمنی می ورزند، این طرز فکر در میان جناح هایی از جوامع اسلامی وجود داشته ودارد.

اما اقبال ابتدا به تحلیل وضع فکری وانتقاد از بینش وشیوه ی زندگی وتمدن غرب وفرهنگ شرقی وغربی می پردازد که: «شرق حق را دید وعالم را ندید، غرب عالم را دید واز حق رمید»سپس اعلام می کند که تسلیم دربست به فرهنگ غربی هم ذلت وبردگی شرق است هم اینکه بریدن از غرب وطرز تمدن او،ماندن در رکود است.

اقبال می گوید: بر خلاف متفکران مشکوکی که می گویند:نمی توان علم وصنعت غربی را گرفت وفرهنگ وروابط اجتماعی وشیوه ی زندگی اش را کنار زد، نه تنها می توان چنین کرد بلکه باید چنین بکنیم.هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند جامعه ای که با عشق های بلند وعرفان وروح واشراق دل وبر خورداری از لذت های پاک

وعمیق واخلاقی ومعنویت آشناست،نمی تواند به جای گاوآهن تراکتور براند،عوض کجاوه جت سوار شود.(شریعتی،۱۳۷۸: ۱۱۰_۱۰۹)

اقبال می گوید:هم باید علم وتکنیک پیشرفته ی غرب راپذیرفت تا بر عالم تسلط بیابیم وطبیعت را مسخر نماییم وبه یاری این دو بر فقر وضعف وعوامل قاهر طبیعت چیره شویم و راه تکامل معنوی و حقیقت جویی و پیشرفت نوع انسانی را سبکبارتر وسرمایه دار تر ادامه دهیم(همان:۱۱۱):

علم از سامان حفظ زندگی است — علم از اسباب تقویم خودی است
علم وفن از پیش خیزان حیات — علم وفن از خانه زادان حیات

(اقبال ، ۱۳۴۳: ۱۴)

نا برابری های اجتماعی در جوامع اسلامی

اقبال نابرابری های اجتماعی در جوامع مسلمان را نیز از عوامل عقب ماندگی به شمار می آورد که در دوسطح می توان آنها را بررسی کرد.

درون جامعه

الف: فردی که مورد ظلم واقع می شود

ب: توانگر واستعمارگر زورگو

فردی راکه مورد ظلم واقع شده و مورد بی عدالتی و سوء استفاده قرار گرفته دارای ویژگی غلامی و بندگی می داند.

علل غلامی و بندگی

۱ـ دوری از اسلام وآموزه های آن

تا شعار مصطفی از دست رفت — قوم را رمز بقا از دست رفت

(اقبال، ۱۳۴۳: ۸۷)

از سواد کعبه چون آهو رمید — ناوک صیاد پهلویش درید

(همان:۴۸)

۲ـ عقل خود را به دست دیگران سپرده و بلند گوی دیگران شده است

عقل تو زنجیری افکار غیر — در گلوی تو نفس از نای غیر
بر زبانت گفتگو ها مستعار — در دل تو آرزوها مستعار
باده می گیری به جام از دیگران — جام هم گیری به وام از دیگران

(همان:۱۰۸)

۳ـ زندگی غیر مستقل وتبعی داشتن و به جای خورشید گونگی ستاره بودن

زندگانی مثل انجم تا کجا — هستی خود در سحر گم تا کجا
بنده ی آزاد را باشد گران — زیستن اندر جهان دیگران

(همان:۱۰۸)

٤ـ پیشانی بر در ارباب قدرت ومکنت ساییدن و از آنان یاری خواستن

به در گاه سلاطین تا کجا این چهره سایی ها — بیاموز از خای خویش ناز کبریایی ها

(همان :۱۵۳)

دل به حق بند و گشادی ز سلاطین مطلب — که جبین بر در این دهکده سودن نتوان

(همان:۲۵۱)

۵ـ تهی دستی ونداشتن عزم لازم و دریوزگی کردن به جای شیری روبه مزاجی کردن

ای فراهم کرده از شیران خراج — گشته ای روبه مزاج از احتیاج

(اسرار خودی:۱۸)

وای بر منت پذیر خوان غیر — گردنش خم گشته از احسان غیر

(همان:۱۹)

زیان های بندگی و غلامی:

الف: دلمردگی

از غلامی دل بمیرد در بدن — از غلامی روح گردد بار تن

(همان:۱۷۹)

ب: پیری زودرس

از غلامی ضعف پیری در شباب　　از غلامی شیر غاب افکنده ناب

(همان:۱۷۹)

ج:چند دستگی وتنازع

از غلامی بزم ملت فرد فرد　　این وآن با این وآن اندر نبرد

(همان:۱۷۹)

د: بی هویتی و خود گم کردگی:

از غلامی مرد حق زنار بند　　از غلامی گوهرش نا ارجمند

(همان:۱۷۹)

و:دون همتی وساختن با شرایط موجود

آبروی زندگی در باخته　　چون خران با کاه و جو در ســـاخته

(همان:۱۷۹)

ز:بی آرزو بودن و در اندیشه ی آینده نبودن

از دل افسرده ی او سوز رفت　　ذوق فـــــردا لذت دیروز رفت

(همان:۱۸۰)

ر:تن پروردگی وجان مردگی:

از غلامی ذوق دیداری مجوی　　از غلامی جان بیداری مجوی

(همان:۱۸۵)

۲-توانگران زورگو

۱- قدرتمندان زورگو هستند وبه مردم ستم می کنند

چوبدار از جام استکبار مست　　بر سر درویش جام خود شکست

(همان:۳۰)

۲-عدم توجه مسؤولان به مشکلات مردم

از ره عامل فقیر آزرده رفت　　دل گران وناخوش وآزرده رفت

(همان:۳۰)

۱. سرمایه داران استعمارگرند و همه چیز رابه خود اختصاص می دهند

حاصل آیین ودستور ملوک　　دهخدایان فربه و دهقان چو دوک

(همان:۳۱۰)

سرمایه داران کارگران را فریب می دهند و حداکثر سود را می برند

غوغای کارخانه ی آهنـــگری زمن　　گلبانگ ارغنون کلیسا از آن تو

نخلی که شه خراج بر آن می نهدزمن　　باغ بهشت و سدره ی توبا زتو

(همان:۲۶۹)

۲. سرمایه داران آزادی مردم را برنمی تابند

مثل زنبوری که بر گل میـــچرد　　برگ را بگذارد وشهدش برد

(همان:۲۷۰)

۳. ربا خواران جز ایجاد فتنه اثری ندارند

از ربا آخر چه می زاید؟ فتـــن　　کس نداند لذت قرض حسن

(همان :۳۱۶)

در سطح جوامع

الف:جامعه عقب مانده و هویت گم کرده

ب: جوامع استعمارگر

۱ـ علت عقب ماندگی و خود گم کردگی

کنار نهادن هویت اسلامی

در عجم گردیدم وهم در عرب　　مصطفی نایاب و ارزان بولهب

(همان:۴۱۳)

علائم عقب ماندگی جوامع

۱ـجوامع اسلامی با اقدامات خود آب به آسیاب دشمن می ریزند وبر ویرانی خود می افزایند ۲ـ در کارها جدی نیستند .۳ـ شرایط اجتماعی مناسبی ندارند.۴ـ در فکر گذران زندگی هستند.۵ـ در بند حقیقت نیستند.

هر زمان اندر تلاش ساز برگ   کار او فکر معاش وترس مرگ

از نیاکان دفتری اندر بغل   الامان از گفته های بی عمل

(همان :۳۹۳)

چاره جویی در سطح فردی

۱ـ فرد به خود آید و خودی خویش را باز یابد

شد پریشان برگ گل چون بوی خویش   ای خود گم کرده باز آ سوی خویش

(همان:۴۸)

۲ـ برای دیگران منشأ خیر باشد و از دیگران بی نیاز شود

مسلم استی بی نیاز از غیر شو   اهل عالم را سراپا خیر شو

(همان:۴۸)

۳ـ منت کسی را نکشد و خود را در معرض امر و نهی آنان قرار ندهد

منت از اهل کرم بردن چرا   نشتر لا و نعم خوردن چرا

(همان:۴۸)

٤ـ با همت و تلاش خود را از دیگران بی نیاز کند

تا توانی کیمیا شو گل مشو   در جهان منعم شو و سائل مشو

(همان:۴۸)

۵ـ سرمایه ی خود را و شرف خود را از دست ندادن

پشت پا زن تخت کیکاووس را   سر بده از کف مده ناموس را

(همان:۴۸)

٦ـ اعتماد به نفس و اتکا به شخصیت خود

تا کجا طوف چراغ محفلی ز آتش خود سوز اگر داری دلی

(همان:۱۰۸)

۷ـ تقدیر را باید با تلاش خود رقم زد

تو اگر تقدیر نو خواهی رواست زآنکه تقدیرات حق بی انتهاست

شبنمی افتـــادگی تقدیر توست قلـــزمی پایندگی تقدیر توست

(همان :۳۳۰)

چاره جویی در سطح اجتماعی

۱ـ برابری و مساوات در جامعه خیلی از مشکلات را حل می کند

پیش قرآن بنده و مولا یکی است بوریا و مسند دیبا یک است

(همان :۷۳)

۲ـ حقوق افراد تهی دست باید رعایت شود

حب دولت را فنا سازد زکوه هم مساوات آشنا سازد زکوه

(همان:۳۱)

۳ـ توانگران به جای فخر فروشی به داد مظلومان برسند

پادشـــــاه و کلبـــــه ی ایوان او یک حسام و یک زره سامان او

بهر محتاجی دلش آنگونه سوخت با یهودی چادر خود را فروخت

(همان :۱۰۳)

٤ـ اگر امور اصلاح نشود تنها راه چاره قیام علیه ظالمان است

مرد فقیر آتش است،میری و قصری خس است فال و فر ملک را حرف برهنه ای بس است

(مجدالدین، ۱۳۸۴، ۲۱۵-۲۳۰)

نتیجه

با تو جه به آنچه مورد بحث قرار گرفت می توان مـوارد زیـر را از عوامـل عقـب ماندگی مسلمانان از نگاه اقبال بیان کرد۱ـ مسلمانان خودی خودرا درک ننموده اند ۲ـ

عدم خودآگاهی دینی در بین مسلمانان۳ـ جهالت و بی خبری مسلمانان و عقب افتادن از قافله ی علم ۴ـ استبداد حکام۵ـ نفوذ عقاید خرافی در اندیشه ی مسلمانان۵ـ جدایی و تفرقه میان مسلمانان ۶ـ نفوذ استعمار غربی ۷ـ از دست دادن روحیه ی اصلاح طلبی که پیامبر منادی آن بود ۸ـ تصوف متحجرانه ۹ـ روحیه ی تقدیر گرایی و انزوا طلبی ۱۰ـ رواج روحیه فقر با برداشت نادرست از فقر صوفیه ۱۱ـ از دست دادن روحیه ی اصلاح گرانه ی اولیه اسلامی.

اقبال معتقد است که تا موارد فوق در میان جوامع اسلامی رواج داشته باشد آنها همچنان عقب مانده باقی خواهند ماند.او می گوید مسلمانان باید با همت خود این موانع را بردارند وبر سرنوشت خود مسلط شوند وپیام اصلاح طلبانه پیامبر را در جامعه جاری نمایند تا همچنان شاهد عقب ماندگی آنان نباشیم.

منابع

ـ قرآن کریم

– اقبال لاهوری ، محمد (۱۳۴۳) **کلیات**، به کوشش احمد سروش ، تهران : کتابخانه سنایی.

ـ انور، عشرت (۱۳۷۰) **مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال**، ترجمه محمد بقایی، تهران: انتشارات حکمت .

ـ بقایی، محمد(۱۳۸۰)**تصوف در تصور اقبال شبستری و کسروی**،تهران: انتشارات فردوس.

ـ ـــــــــ (۱۳۶۸)**چه باید کرد**،تهران: ماکان.

ـ ـــــــــ(۱۳۶۸)**گلشن راز**،تهران: ماکان.

ـ سعدی شیرازی(۱۳۸۰)**کلیات اشعار**،تصحیح کمال جندقی،تهران: سخن.

ـ شریعتی، علی (۱۳۷۸)**ماواقبال** ،تهران: انتشارات الهام.

ـ مجد الـدین ،اکبـر(۱۳۸۴)«**مـسائل عمـده ی کـشورهای شـرقی در اشـعار اقبـال لاهوری**»، پژوهشنامه علوم انسانی،تهران،۲۱۴ـ۲۳۰.

ـ مطهری،مرتضی(۱۳۶۸) ***نهضتهای اسلامی صد سال اخیر***،تهران:صدرا.

فاطمه نگاری
دانشجوی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

توصیه های اقبال برای انسان شدن

چکیده

اقبال شخصیتی است با ابعاد مختلف که هر یک به تنهایی می تواند مایه ی شهرت تاریخی یک فرد شود. وی فردی است با ۱۲ شخصیت مستقل، یعنی مردی است فیلسوف، شاعر، اصلاح گر، مربی، جامعه شناس، پایه ریز کشوری مستقل، حقوقدان، قرآن پژوه، ایرانشناس، زباندان، تاریخ دان و اسلام شناس؛ مجموع این ویژگی ها فردیتی پیامبرانه به وی اعطا کرد. (بقایی، ۱۳۸۵ : ۱۱)

در اندیشه ی اقبال برای انسان کامل شدن شرایط و راهکارهایی وجود دارد که در این مقاله به آنها پرداخته شده است، وی درباره ی انسان کامل شدن توصیه هایی دارد که هر کس به آنها عمل کند و آن را سرلوحه زندگی خود قرار دهد، رستگاری با وی قرین و یار خواهد شد. روش مورد استفاده برای این مقاله روش کتابخانه ای است . در ابتدای مبحث ، زندگی نامه ی مختصری از علامه اقبال آورده شده و ویژگی های انسان آرمانی برشمرده شده و توصیه های وی برای رسیدن به این انسان آرمانی مطرح شده اند. برای رسیدن به مقام والای انسان کامل اقبال مهمترین اصل را خویشتن شناسی می داند و برای رسیدن به آن توصیه های فراوانی دارد از جمله، عشق، فقر و ..... که به طور اجمالی به آن ها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی : انسان آرمانی ، علامه محمد اقبال لاهوری .

مقدمه

ظهور اندیشه انسان کامل به ظهور خلقت انسان بر عالم هستی برمی گردد، از آن زمان که حضرت آدم (ع) ندای الست بربکم پروردگار خویش را با بلی پاسخ گفت، و پیمانی ابدی با پروردگارش بست و بار رسالت الهی را پذیرفت ورسماخلیفه ی او شد، کوشید تا بهترین مخلوقات خدایش باشد، اما در این مجاهده با وسوسه ی نیروی نفس وابلیس لعین نمی تواند از بوته ی امتحان الهی بیرون بیاید، از میوه ی ممنوعه می خورد و ناچار از اعلی علیین و باغ فردوس رانده می شود و به کره خاکی تبعید می گردد و تنها شرط بازگشتن او و رسیدن به مقام قرب الهی را پاک شدن از همه ی خطاها و لغزش ها و رسیدن به جایگاه انسان کامل گذاشتند. از آن پس تلاش همیشگی و مجاهده ی آدم و فرزندانش برای رسیدن به جایگاه معهود آغاز شد و رسیدن به مقام انسان آرمانی و کامل بزرگترین آرزوی هر انسانی گردید. تعالیم پیامبران در طول تاریخ، تلاشی در همین راستا محسوب می شود که با گرفتن دست بشر و راهنمایی کردن آنها در هر قدم از مراحل تاریخ بشریت، سعی در رساندن آنها به آرزوی دیرینه است.

پس از اسلام که کاملترین و آخرین دین الهی، دانشمندان و نظریه پردازان مسلمان هر یک به نوعی کوشش کردند که ویژگی های انسان آرمانی و کامل و راه های رسیدن به آن را نیز برای طالبان معرفت بیان کنند و چراغی فراروی راه انسان ها قرار دهند، تا این مسیر پر سنگلاخ و پر فراز و نشیب را پشت سر بگذارند و به وصال معبود حقیقی و آسمانی خود برسند.

احتمالا لفظ انسان کامل ، به صورت یک بحث مستقل برای اولین بار توسط محی الدین عربی و عبدالکریم جبلی مطرح گردید که بعدها توسط دیگر دانشمندان اصول و اندیشه هایی بر آن افزوده گردید. این جریان فکری در طول چند قرن پس از اسلام به همین شیوه ادامه داشته و تا قرن حاضر نیز ادامه یافته است.

اگر چه عبدالکریم جبلی متفکر و عارف بزرگ اسلامی در کتاب «الانسان الکامل» و شیخ محی الدین عربی در دو اثر نفیس «فصوص الحکم » و «التدبیرات الالهیه» به

تشریح و توضیح ویژگی های انسان کامل پرداخته اند ...، لیکن اقبال با توضیح نوینی که با بیان شیرین و دلنشین نظم و تمثیل ساده در دیوان خود ارایه نموده است ، برتری و جذابیت موضوع را بر آنها به اثبات رسانده است .

پیش باطل تیز و پیش حق سـپر امر و نهی او ، عیار خیر و شر

عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم هم به قهر اندر مزاج او کریم

(شادروان ، ۱۳۷۱: ۱۴۱)

به عقیده ی وی، انسان هدف اصلی خلقت است و جهان را برای انسان آفریده اند، هستی و جلوه عالم را در گروی حضور انسان می داند و معتقد است تمامی شور و غوغایی که در میان آفریدگان هست به واسطه ی وجود اوست وگرنه جهان یکسر مقام آفلین است.

انسان کامل وآرمانی در اندیشه ی اقبال، انسانی است که که در مقام و منزلت می تواند از ملایکه نیز بالاتر برود و به جایی برسد که جبرئیل، فرشته ی مقرب در آن راهی نداشته باشد. این انسان که گاهی در اشعار اقبال مردحق، گاهی مومن و زمانی نیز مرد حر نامیده می شود، خودی خود را خوب می شناسد و به مقام خود واقف است، آزاده است و در برابر دو عالم نیز سر تعظیم خم نمی کند ، در تغییر سرنوشت خود مختار است و مسیر زندگی خود رابه بهترین شکل انتخاب می کند ، همیشه تیغ دو دم در کمر و قرآن در دست دارد و از حق خود دفاع می کند ، ولی در مرحله ی بشریت دوست همه ی انسان ها و با همه مهربان است. وی فقیر الی الله است و هدف او تسخیر حیات که بر کروبیان شبیخون می زند .

پیام اقبال این است که آتش خویش را در دلهایمان برفروزیم و روح ایمان و عرفان و آن عشق بزرگ انسان پرور را دوباره در جان هایمان مشتعل سازیم، تا با روح هستی و معنی جان و راز طبیعت و هدف نهایی وجود آشناتر گردیم و در اوج قدرت و موفقیت و رفاه مادی و صنعتی، همچون اروپا به بن بست پوچی و سیاه اندیشی و پریشانی ایمان و گمراهی اندیشه دچار نشویم. مذهب خویش را نیرو دهیم تا به قدرت

او بر خویش تسلط یابیم و از قید تمایلات ضد انسانی و هوس های پستانه و جنایت آمیز، طمع ها و ترس ها و ضعف های روح و خوی خویش رها شویم و به آزادی برسیم و هم علم و تکنیک پیشرفته و منطق زندگی جهان غرب را بگیریم ، تا بر عالم تسلط یابیم و طبیعت را مسخر خویش را سازیم و به یاری این دو برفقر و ضعف و عوامل قاهر طبیعت چیره گردیم و با بی نیازی از خواست های مادی خویش که به دست علم و تکنیک جدید ممکن است راه تکامل معنوی و حقیقت جویی و پیشرفت نوع انسانی را سبکبارتر و سرمایه دارتر ادامه دهیم (شریعتی ، بی تا : ۱۱۱)

نمونه ی انسان کامل

از نامه اقبال به دکتر هادی حسن ؛ استاد دانشگاه علیگره می توان فهمید که او پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) را نمونه ی انسان کامل می دانستند. آرمان من از شخصیت انسانی که منظور شخصیت فانی است، به بهترین صورت در آن چه یک شاعر کهن ایرانی در ستایش پیامبر سروده است، بیان شده است .

موسی زهوش رفت، به یک جلوه ی صفات تو عین ذات می نگری و در تبسمی

این است آرمان من پیرامون استحکام و تزلزل ناپذیری شخصیت فردی حتی پیش ازفنا پذیری(احمددار، ۱۳۶۸ : ۱۸). در حالی که او اهل تسنن است، نشانه هایی که برای انسان کاملش می دهد، تماما از امام علی«ع» است. حال آن که در مجموعه ی نه هزار بیتی شعر فارسی و همین طور شش هزار بیت شعر اردویش از بقیه ی خلفای راشدین بسیار به اختصار حتی در حد اشاره های کوتاه نام می برد و من فکر می کنم اقبال همان طور که ایرانی ترین فرد خارج از ایران است و شاید از بسیاری از ایرانی ها هم ایرانی تر باشد ، تنها شخص اهل تسنن است که از بسیاری شیعیان شیعه تراست(بقائی، ۱۳۸۲ ب: ۱۰۹). نمونه انسان کامل اقبال مولی الموحدین کرار است که در جنگ ها غیر فرار بوده است.

می شناسی معنی کرار چیست ؟ این مقامی از مقامات علی است

امتان را در جـــهان بی ثبات　　نیست ممکن جز به کراری حیات
(شادروان ، ۱۳۷۷ : ۱۵۲)

ویژگی انسان کامل

بازسازی فکر دینی اقبال، با تصویری که از انسان ایده آل دارد، ارتبـاط دارد. از ایـن لحاظ خیلی مهم است که بدانیم اقبال چه نگاهی به انسان ایده آل دارد .

او یک انسان دردمنـد مـی خواهـد. یـک انـسان هنرمنـد مـی خواهـد. یعنـی انـسانی می خواهد که هنرمند باشد، دردمند باشد، متخصص باشد، فلسفه ی مشاء را هم بدانـد ... (بقائی، ۱۳۸۲، ب : ۱۰۶) او معتقد است که حیات و زندگی واقعـی یعنـی وصـول به درجه ی خود واقعی، نه خود پنداری(شادروان ، ۱۳۷۱ : ۱۵۰).

زندگی شرح اشارات خودی است　　لا و الا از مقامات خودی است
او به لا درماند تا الا نرفت　　از مقام عبـــد هر بیگانه رفت
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۱۶)

اقبال آگاهی عرفانی را شرط کامـل بـودن انـسان و جـزء شـرایط رسـیدن بـه کمـال می خواند: رابطه ی انسان و جهان، رابطـه ی ذهـن اسـت و عـین و آنچـه فیلـسوف، واقعیات عینی و حقایق علمی می پندارد، جز همان ذهنیات خویش نیست . وی با عالم وجود مستقیما سرو کار ندارد، با آن صاف و درست، صـمیمانه و صـادقانه در ارتبـاطی نزدیک ، بی واسطه و بی پرده نیست و نام این بـازی سـرگرم کننـده و فریبنـده فلـسفه است ... آگاهی فلسفی خبر است و خبر اطلاع بر رویـه هـا و پوسـته هاسـت. آگـاهی عرفانی، دیده ای سبب سوراخ کن و پوست شکاف است که نگاهش چون نیشتر در تن اشیا و در پیکر طبیعت فرو می رود و در قلب کاینات می نشیند و جان هستی را لمـس می کند. نگاهی که رنگ ها مشغول نمی شود ؛ در پدیده هـا سـرگردان و حیـران نمـی گردد. در رویه ها و رویدادها معطل نمی ماند و انبوهی از اطلاعات و اخباری اینچنـین عطش را فرو نمی نشاند و به غرور فلسفی گرفتـار نمـی شـود، وی نـه اهـل خبـر کـه

صاحب نظر است ، وی چشم در نور جان می گشاید و با حقیقت رویاروی می گردد و این چنین با او ملاقات می کند و پیداست که عاشق بیقرار حقیقت است ، نه اطلاع که وصال و نه خبر که نظر سیرابش می کند. شعر از اقبال : عصر ما عقل را چراغ راه می پندارد که خبر دارد که جنون خود صاحب ادراک است عقل جز اطلاع هنری ندارد علاج درد تو جز در نظر نیست (شریعتی، بی تا : ۱۷۰) .

مسلمان را همین عرفان و ادراک — که در خود فاش بیند رمز لولاک

خدا اندر قیاس ما نگنجد — شناس آن را که گوید ما عرفناک

(اقبال ، ۱۳۸۶ : ۵۱۱)

در نظر اقبال، انسان کامل باید در بطن جامعه ببالد و رشد کند و همگام و همراه با مردم مسیر پیشرفت و کمال را بپیماید،انسان اگر در بین مردم زندگی کند و با آنها حشر و نشر داشته باشد به کمال مطلوب خواهد رسید. وی در رموز بی خودی به وضوح خود شناسی وشناخت هویت انسانی را تبیین می کندومی گوید : همین خودها می بایست در ضمن حفظ خصوصیات فردی نیروی هم بسته و واحدی را به وجود بیاورند که منتهی به یکپارچگی جامعه اسلامی شود ،زیرا به اعتقاد وی، فقط وحدت اسلامی است که می تواند چراغ هدایت را فرا راه جامعه انسانی قرار دهد . به این جهت است که از همان آغاز مثنوی ارزش های دینی و زندگی در سایه ی اتحاد را تبلیغ می کند و از تک روی و تفرقه به شدت انتقاد می نماید (رادفر ، ۱۳۶۵ : ۴۳).

یکی از ویژ گی های «انسان کامل » آزادگی است. اقبال در « بانگ درا » شعری تحت عنوان «خضر راه» دارد که از آن به عنوان «انسان کامل » یاد می کند و از او سئوالاتی می کند و درباره زندگی پرسش هایی می نماید که ترجمه اش این است : «مقام زندگی بالاتر از این است که تنها به فکر سود و زیان باشی، گاهی جان زندگی است و زمانی تسلیم جان زندگی به حساب می آید. نباید زندگی را با مقیاس امروز و فردا سنجید، محاسبه و ارزیابی زندگی همیشه جوان و جاودان است. ای انسان برای

خود جهانی بساز، حقیقت زندگی را زا فرهاد سئوال کن که جواب خواهی یافت: که بدان که زندگی خلاصه شده در شیر و تیشه و سنگ گران است. »

اقبال از ملت ها می پرسد :

آیه ی تسخیر اندر شأن کیست ؟   این سپهر نیلگون حیران کیست ؟

«و سخر لکم الشمس و القمر » ما خورشید و ماه را برای شما انسان ها خلق کرده و مسخر نموده ایم .

مصاف زندگی می سیرت فولاد پیدا کرد   شبستان محبت مبین و پرنیان هوا

ترجمه : انسان بایددرشرایط سخت زندگی مثل فولاد محکم باشدودر شبستان محبت مثل حریر وپرنیان نرم و لطیف (شادروان ،۱۳۷۱ : ۱۴۸). انسان کامل مقهور نفس خود نیز نمی شود ، بلکه زمام امور نفس را در دست دارد می گوید :

هر که بر خود نیست فرمانش روان   می شود فرمان پذیر دیگران

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۱)

فرمانروایی بر نفس هم باید به نام خدا و برای خدا باشد ، نه مطلق نفس کشی.

(شادروان ، ۱۳۷۱ : ۱۵۲)

اقبال در شعر اردو «بال جبرئیل» تحت عنوان (روح ارضی آدم کا استقبال کرتی هی) «روح زمینی از آدم استقبال می کند ...» چنین اهمیت ورود یا هبوط آدم را به زمین توصیف می کند :

«چشم باز کن، زمین و آسمان را نگاه کن، ببین که آفتاب با چه عظمتی از مشرق طلوع می کند، این تجلی بی پرده را پنهان در حجاب ببین و رنج و دوری و جدایی را بر خود هموار ساز، شکیبا باش و مبارزه بیم و رجا راببین. کوه دشت، ابر و باد، محیط ساکت و آسمان ها تحت تسلط تو می باشند. تا دیروز در سکوت کامل فرشتگان را نگاه می کردی؛ امروز در آیینه ی ایام راه و روش خودت را تماشا کن. زمان از تو اطاعت خواهد کرد وسیارگان عظمت تو را از آسمان ها دنبال خواهد کرد، فکر تو بی نهایت است و آه تو تا آسمان ها می رسد. خودت را بساز و قدرت خودت را حفظ

کن ، شرر حیات تو مانند آفتاب پرنور است. جهان نو در استعداد خلاق تو پنهان است . هدیه ی بهشت در نظر تو عادی است، آن نتیجه ی کار و زحمت خود تو است .»

ای انسان خاکی، ثمره ی آرزوهای بی پایان خودت را نگاه کن، هر تار نفس تو زاینده ی آهنگ موسیقی است و تو از اول مشتری عشق و محبت بوده ای، تو از ازل صاحب اسرار بوده ای. تو همیشه زحمتکش بوده ای و عدم خشونت شیوه ی تو بوده است . ببین که آرزوی تو امروز بر سرنوشت جهان تسلط دارد و بر او حاکم است . (همان ، ۱۳۷۱ : ۱۴۴)

علامه اقبال انسان کامل را خلیفه الله بر روی زمین می داند و در طی نامه ای در تاریخ ۲۴ ژانویه ی ۱۹۲۱ به نیکلسون نوشته است : آنان که انسان کاملی را که من در نظر دارم در قالب تنگ نیچه می ریزند، به درستی نظر مرا در باره ی انسان کامل درنیافته اند. انسان کامل من، برمبنای اعتقاد است، همان اعتقاد به قرآن مجید و اعتقادات صوفیان بیست سال پیش یعنی مدت ها قبل ازآن که درباره ی نیچه چیزی شنیده باشم، می باشد .

وی نایب حق و خلیفه ی او را جان عالم می داند و کائنات را ظل او و قدرت او را قدرت تکوینی و قائم به امر الله می داند و چنین گوید :

نایب حق در جهان بودن خوش است   بر عناصر حکمران بودن خوش است
نایب حق همچو جان عالم است   هستی او ظل اسم اعظم است

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۲)

گرد راهیم ولی ذوق طلب جوهر ماست   بندگی با همه جبروت خدایی مفروش

(همان: ۲۱۲)

اقبال یکی دیگر از ویژگی های انسان کامل را بندگی بی چون و چرا و بی قید وشرط می داند و لذت مقام بندگی و سوز و ساز آرزو را با شأن خداوندی عوض نمی کند. او حتی زمانی که در سروده هایش انسان و خدا را رویاروی هم قرار می دهد، برای این یک امتیاز کمتری در نظر می گیرد . وی زوال آدم را سبب انحطاط

جهان می داند . انسان دنیای خدا را رو به تکامل برده و آراسته و باز هم خواهد بـرد . به عقیده ی وی جهان موجود هنوز کامل نیست و کار انسان در کمـال بخـشیدن بـه آن ادامه دارد . معراج نبوی تنها معراج مصطفوی نیست ، بلکه به انسان ثابت مـی کنـد کـه تسخیر آسمان ها برای او امکان پذیر است. انسان اقبال آدمی فعال است. در کار تکامـل جهان با خدا شریک و سهیم است. این انسان از دیگران منت نمی برد و به خود متکـی است. بی باک و از مقام خود با خبر است (بقائی ، ۱۳۸۲ ج : ۳۴۳).

در پیام مشرق می گوید :

نوای عشق را ساز اســـت آدم گشاید راز خود راز است آدم

جهان او آفرید ، این خوبتر ساخت مگر با ایزد انبـــاز است آدم

(اقبال ، ۱۳۸۲ : ۱۷۴)

یکی دیگر از خصوصیات انسان آرمانی اقبال این است که مثل موج باشد، بـدون پـای بند و آرام و قرار .

ساحل افتاده گفت : گرچه بسی زیستم هیچ نه معلوم شد آه که من کیستم

موج زخود رفته ای تیز خرامید و گفت هستم اگر می روم ، گر نروم نیستم

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۲۱۰)

به دنبال این تفکر است که اقبال به هم میهنان خود و همه ی آدمیان می گوید :

میآرا بزم در ساحل، که آن جا نوای زندگانی نرم خیز است

به دریا غلط و با موجش در آویز حیات جاودان اندر ستیز است

(همان : ۱۷۹)

انسان آرمانی اقبال کسی است که صفات شاهین و شاهباز دارد، زیرا دارای مناعـت طبع است ، با متانت است، از صـید دیگـری ارتـزاق نمـی کنـد، زنـدگی آزاد دارد و از همین رو آشیانه نمی سازد، بلند پرواز است، تنهایی را دوست دارد و سرانجام ایـن کـه نگاه نافذی دارد. مولوی و اقبال هر دو آدم را آن گونه بـاور دارنـد کـه قـرآن توصـیف می کند و او را کمال مطلوبی می داند که نوع بشر باید سعی در شناختنش داشته باشـد.

آدم در قرآن نمودی از بشریت و جوهر اصلی آن و مثل اعلای انسان است . (بقائی، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

قبای زندگانی چاک تا کی ؟ چو موران آشیان در خاک تا کی ؟
به پرواز آی و شاهینی بیاموز تلاش دانه در خاشاک تا کی ؟

(اقبال، ۲۰۰۱: ۱۶۸)

انسان مورد نظر اقبال یک انسان آرمانی است که به عنوان یک فرد می تواند امکان پدید آوردن بیابد و تنها راه اصلاح جامعه را اصلاح فرد می داند و می گوید: همه ی بود و نبود ها ازانسان و ادراک او سرچشمه می گیرد. پس هر چه باید بشود، باید از فرد شروع گردد تا جامعه که مرکب از افراد است به رستگاری دست یابد (اقبال، ۱۳۶۲ : ۱۴).

نقش عبادت در برتری انسان

اقبال می گوید: هدف عبادت خدا نیست، بلکه خود انسان است . انسان نمی توان خدا شود ولی می تواند انسان به معنی واقعی کلمه گردد. این استنتاج که هدف عبادت خدا نیست، بلکه خود بشر است، ممکن است صحیح نباشد. این طرز تفکر نمایانگر کامل ترین نوع اگزیستانسیالیسم انسان مدار است. اگزیستانسیالیسم سارتر را انسان مدار می گویند، زیرا که او می خواهد آزادی انسان را به قیمت انکار خدا حفظ کند. اگزیستانسیالیسم اقبال هم با وجود ایمانش به خدا انسان مدار است، زیرا درجهان بینی اقبال خدا آزادی انسان را سلب نمی کند، بلکه بیشتر آن را تضمین می نماید»(بقائی ، ۱۳۸۲ ج ، ۱۸۶).

سرنوشت نهایی بشر هر چه که باشد، مسلما آزادی کامل ناشی از محدودیت را به صورت بالاترین حالت سعادت بشری نمی نگرد « پاداش مستمر » بشر عبارت از رشد تدریجی او در تملک نفس، منحصر به فرد بودن و میزان فعالیتش به عنوان یک من

می باشد . حتی رویداد کن فیکون شدن عالم که بلافاصله پس از آن روز داوری است . نمی تواند بر آرامش کامل یک من که بالندگی تمام یافته تاثیری داشته باشد .

« و در صور دمیده شود و هر که در آسمان ها و زمین هست ، جز آن کسی کـه خـدا خواهد بیهوش شود . »

چه کسی می تواند از این قاعده مستثنی باشد ؟ جز آن کس که به عنوان یک من به بالاترین میزان فعالیت رسیده باشد . اوج این تکامل زمانی فرا می رسد که من متنـاهی ، حتی در حال تماس رویارو با من فراگیر کاملا قادر به تملک نفس خـویش باشـد . بـه همان صورت که قرآن درباره ی رویت پیامبر از «من » نهایی بیان می دارد « نه دیـده ی او خیره گشت و نه منحرف شد » (نجم / ۱۷)

آرمان انسان کامل در اسلام چنین است . در این مورد تعبیری زیباتر از آن چـه کـه یک بیت شعر فارسی در مورد اشراق الهی پیامبر اکرم بیان می دارد در هـیچ کجـا نمـی توان یافت . (بقائی ، ۱۳۸۲ ب: ۹۴)

موسی زهوش رفت به یک جلوه ی صفات　　　تو عین ذات می نگری در تبسمی

(اقبال ، ۱۳۶۸ : ۱۳۵)

ای خنک مردی که از یک هوی او　　　نه فلک دارد طواف کوی او

نقش حق داری ؟ جهان نخجیر توست　　　همعنان تقدیر با تدبیر توست

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۰۶)

فلسفه ی اخلاقی اقبال بر پایه ی اصـل (خـود) قـرار دارد . اقبـال در وهلـه ی اول می خواهد افراد انسان را بیدار کند، متوجه ی خودی خویش سـازد ... بـه طـور کلـی اقبال همه چیزرا ازخود وخود ها می داند و رمـز بـزرگ توحیـد را در وحـدت همـین خودها می شناسد (مهدوی ، ۱۳۵۷ : ۱۴).

انسان آرمانی اقبال به هیچ وجه در پیش مخلـوقی مثـل خـود سـر تـسلیم فـرو نمی آورد و اسیر و بازیچه ی دیگران نمی شود:

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد　　　گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد

یعنی در خوی غلامی زسگان پست تر است　　　من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد
(اقبال ، ۱۳۸۲: ۲۱۲).

راه های پیشنهادی اقبال برای رسیدن به انسان آرمانی

اقبال معتقد است که فرد پیش از آن که به جستجوی خدا برآید ، باید خود را بجوید ، زیرا خدا خودش در پی یافتن انسان است . اقبال در مجموعه ی بال جبرییل می گوید : دنیا از انسان رونق گرفته، آفتاب و ستارگان فقط تماشاگرند . او مقام انسان را برتر از فرشتگان می داند(بقائی ، ۱۳۸۲ج : ۴۵۲).

در اسرار خودی اقبال برای تربیت خودی سه مرحله قائل است : مرحله ی اول اطاعت است و مرحله ی دوم ضبط نفس و مرحله ی سوم نیابت الهی.

مرحله اول اطاعت:

ناکس از فرمان پذیری کس شود　　　آتش ار باشد ز طغیان خس شود
(اقبال ، ۱۳۸۲ : ۳۰)

مرحله دوم ضبط نفس:

نفش تو مثل شتر خود پرور است　　　خود پرست و خود سوار و خود سرسا
مردشو آور زمام او به کف　　　تا شوی گوهر اگر باشی خزف (همان : ۳۱)

مرحله سوم نیابت الهی :

نایب حق همچو جان عالم است　　　هستی او ظل اسم اعظم است (همان : ۳۱)

می گوید: طرح تعمیر آدمی را از گل ریخته و گل وجودش را با محبت و خوف در آمیخته اند. آدمی همیشه در خوف و محبت به سر می برد از یک سو، خوف دنیا و عقبی و آلام جهان بر او مستولی است و از طرف دیگر حب مال و دولت و وطن و زن و فرزند او را به خود مشغول می دارد . وی می گوید: در ین وادی پر بیم و امید و خوف و محبت، اگر عصای لا اله در دست گرفتی، هر طلسم خوفی را در هم خواهی شکست و مرعوب غیر الا نخواهی شد (احمدی ، ۱۳۴۹ : ۶۶).

تا عصای لا اله داری به دست　　　هر طلسم خوف را خواهی شکست

هر که حق باشد چو جان اندر تنش   خم نگردد پیش باطل گردنش
می کـــند از ما ســـــوی قطع نظر   می نهد ســـــاطور بر حلق پسر

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۱)

عقیده ی اقبال این است که نفس انسانی باقی بالذات نیست، بقـا امـر اکتـسابی است. فرزند آدم درجه به درجه صفات باری تعالی را در نفس خود جـذب مـی کنـد و لحظه به لحظه زمان و مکان را تسخیر می کند و این تسخیر کائنات بـه وسـیله ی جـد وجهد انجام می پذیرد. وقتی که فرزند آدم پا به عرصه ی وجـود مـی گـذارد ، زنـدانی آب و گل می باشد . اما درجه به درجه می تواند ، آب و گل را تسخیر کند و به مقـامی برسد که مرکب زمان و مکان را راکب شود (عرفانی، بی تا : ۷۵).

۱-**عشق** : به عقیده وی عشق عبارت از روحی است که جهان را تجدید می بخشد .

وی محکم و استوار شدن خودی را از عشق می داند (رادفر ، ۱۳۶۵: ۱۹)

از محبت چون خودی محکم شود   قـــوتش فرمانده ی عالم شود
پنجه ی او پنجه ی حق می شود   ماه از انگشت او شق می شود

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۲۳)

۲-**فقر** : مقصود اقبال از بیان این کلمه بی اعتنایی به پاداش های این جهـان یـا جهـان دیگر و احتراز از آنهاست که به شخص می دهند و اکثریت افراد بشر به آن هـا رشـک می برند. در منطق اقبال معنی این اصطلاح عبـارت از بـی علاقگـی کامـل شـخص بـه امتیازات و برتری ها و دارایی های دیگران است.

اگر دانا دل و صافی ضمیر است   فقیری با تهی دستی امیر است
به دوش منعم بی دین و دانش   قبایی نیست ، پالان حریر است

(اقبال ، ۱۳۸۶ : ۵۱۰)

مومن فقیر الی الله است، هدف او تسخیر حیات است ، به کروبیان شبیخون می زند .

فقر مومن چیست ؟ تسخیر حیات   بنـــــــده از تاثیر او مولا صفات
فقر بر کروبیان شبیخون می زند   بر نوامیس جهان شبیخون می زند

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۳۵۶)

مومن به آب و گل وابسته است، ماورای طبیعت جای دارد . با کروبیان همنواست . در قله ی قاف وجود و نظام هستی وطن و آشیانه دارد (شادروان ، ۱۳۷۱: ۱۳۹).

۳-**تحمل و بردباری** : تحمل وبردباری برای شنیدن نظریات و درک اخلاق دیگران دلیل قدرت و نیروی نظم و ترتیب است . اقبال گفته است : آن اصلی که به خودی قوام می دهد، این است که همان احترامی را که برای خودی خود قائلم، برای خودی دیگران نیز قائل هستم.

۴- **کسب حلال**: معنی این عنوان واضح است و دامنه ی استعمال آن به حدی وسیع است که شامل کلیه ی جنبه های فعالیت بشر می شود ومعنای تحت اللفظی و آن کسب رزق و روزی ازراه حلال است .

۵- **غیرت** : بدون داشتن غیرت ، چه جسمانی و چه اخلاقی ، در حقیقت برای انسان غیر ممکن است که در این جهان اقدام مهمی به عمل آورد .

مرد آزادم و آن گونه غیورم که مرا   می توان کشت به یک جام زلال دگران
ای که نزدیکتر از جانی و پنهان زنگه   هجـــر تو خوشترم آید زوصال دگران

(اقبال ، ۲۰۰۱م : ۱۲۶)

۶- **خلاقیت و فعالیت اصیل**: اقبال معتقد است که اگر بنا باشد برای تقویت خودی موجبات و معداتی فراهم شود و برای این منظور فعالیت هایی بشود، باید این فعالیت ها خلاقه و اصیل باشد .

حیات چیست؟جهان را اسیرجان کردن   تو خود اسیر جهانی کجا توانی کرد
مقدر است که مسجود مهر و مه باشی   ولـــی هنوز ندانی چها توانی کرد

(اقبال، ۲۰۰۱: ۱۶۸)

۷- **بندگی خالصانه** به درگاه حق نیز می تواند انسان را کامل بودن نزدیک کند. به عقیده ی وی، انسان با اطاعت و بندگی می تواند قدرت مطلق را به خود نزدیک سازد و بر همه چیز فائق آید (محمد بقائی، ۱۳۸۲ الف : ۲۷۸).

گر به الله صمـــــد دل بسته ای　　از حد اسباب بیرون جسته ای
بنده ی حق، بنده ی اسباب نیست　　زندگانی گردش دولاب نیست
(اقبال ، ۱۳۸۶ : ۱۱۸)

علامه اقبال راه و رسیدن بـه درجـه ی انـسان کامـل را در انجـام فـرائض الهـی و تکالیف شرعی می داند. می گوید :

تو هم از بار فرائض رو متاب　　بر خوری از عنده حسن المأب

ما مأمور به تکلیف هستیم ، نه غالب و مغلوبی. اقبال از رحمت عام و جهان شمول مقام نبوی و خلق عظیم مصطفوی یاد می کندو می گوید :

وی به مردم توصیه می کند که به جای تعلیمات صوفیه، قـرآن بخواننـد و در سـایه ی آن کتاب آسمانی راه زندگانی را پیدا کنند .

گر تو می خواهی مسلمان زیستن　　نیست ممکن جز به قرآن زیستن
(رادفر ، ۱۳۶۵: ۱۹)

۸- **استقلال فکر** : بدون راجع به اسـتقلال فکـر ، هـیچ عمـل و اقـدامی انجـام پـذیر نیست، تنها همین ایمان است که نظر ملـل را متوجـه هدفـشان مـی سـازد و آنهـا را از حیرت مستمر نجات می دهد. درس عبرتی را که تجربه ی گذشته است، باید به خـاطر بسپارید. از طرف هیچ کس و هیچ مقامی انتظار چیزی نداشته باشید. خودی خودتان را فقط در نهاد خویش متمرکز کنید و اگر بخواهید آمال و آرزوهای خودتان را بـه دسـت خودتان تهیه کنید (سعیدی ، ۱۳۳۸ : ۱۰۴).

۹- **خدمتگزاری و برقراری عدالت بین انسان هـا** : اقبـال هـدف از سـیر و سـلوک و رسیدن به قدرت معنوی و نفسانی را خدمتگزاری مـی دانـد و اقامـه قـسط و عـدل در روی زمین که همان فلسفه ارسال رسـل و انـزال کتـب آسـمانی اسـت : لیقـوم النـاس بالقسط .

در هجوم کارهای ملـــک و دین　　با دل خود یک نفس خلوت گزین
هر که یکدم در کمین خود نشست　　هیـــچ نخجیر از کمند او نجست

در قبای خسروی درویش زی　　　　دیده بیدار و خدا اندیش زی

(شادروان ، ۱۳۷۱ : ۲۶۹)

۱۰ – **درخواست اثبات خودی از خداوند** : از نظر اقبال اگر انسان در میدان اخلاص و شهادت بقای خود را (اثبات خودی) را از خدا بخواهد ، خداوند او را بر مرکب مراد سوار می کند و به اوج عالم شهود می رساند .

چون خودی را از خدا طالب شود　　　　جمله عالم ، مرکب ، او راکب شود

و برای رسیدن به چنین مقامی عزلت گزیدن از غیر اوست و در عظمت و وصال او فکر کردن است و شوق و جذبه در دل ایجاد کردن .

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا طلب　　هم زخدا خودی طلب ، هم زخودی خدا طلب

اگر انسان توانست در محدوده ی زمان زندگی ، به مرحله ی خودی برسد، در قمارزندگی برده است و در تجارت حیات سود برده است، زیرا توانسته است به مرحله ی شهود ذات رسد و هدف از خلقت، وصول به قرب الهی است، لذا اقبال ماهیت زندگی را چنین بیان می کند :

بر مقام خود رسیدن زندگی است　　　　ذات را بی پرده دیدن زندگی است

مرد مومن در نسازد با صفات　　　　مصطفی راضی نشد الا به ذات

(شادروان ، ۱۳۷۱ : ۱۹۰)

علامه به انسان خطاب می کند که خویشتن خویش باز گردید و به خود واقعی خویش بنگرید، نه آن خودی که دیگران از جمله استعماربرای شماساخته است. اگر نگاه شما عوض شود، جهان شما هم عوض خواهد شد .

به خود نگر گله های جهان مبین　　　　اگر نگاه تو دیگر شود،جهان دیگر است

(شادروان ، ۱۳۷۱ : ۱۴۹)

۱۱– **مقاومت و پایداری** : اقبال به انسان ها می آموزد که همچون سنگ قوی و محکم شوند و خودی خود را استحکام بخشند تا شیشه های بلورین تو خالی غرب و شرق را بشکنند (شادروان ، ۱۳۷۱ : ۱۵۶).

گر به خود محکم شوی ، سیل بلا انگیز چیست ؟

مثل گوهر در دل دریا نشستن می توان

من فقیر بی نیازم ، مشربم این است و بـــس

مومیایی خواستن نتوان، شکستن می توان

(اقبال ، ۱۳۸۲: ۲۲۲)

۱۲- مبارزه با جبرگرایی

به عقیده ی اقبال ، تقدیر انسان چیزی بیش از قانون زندگی نیست ، برای پیشرفت انسان هیچ محدودیتی وجود ندارد. انسان می تواند با نیروی طلب و اخـلاص در عمـل دنیاهای تازه ای را کشف کند و حتی آنها را بیافریند . اقبال می گوید : انسان می توانـد و باید سازنده ی سرنوشت خویش باشد. انسان با ایمـان تقـدیر خداسـت، طـوری کـه وقتی نفس خویش را تغییر می دهد ، سرنوشتش نیز تغییر می یابد ... مسوولیت اخلاقی بدون آزادی انتخاب حرفی بی معناسـت . اقبـال تقـدیر را قـانون زنـدگی مـی دانـد و پیداست هر قانونی که در آن احتمال تغییر والغاء برود ، نمی توان نام قانون بر آن نهاد . (بقائی ، ۱۳۸۲ ، الف : ۲۵۲)

گر زیک تقدیر خون گردد جگر خواه از حق، خواه از حکم دگر

تو اگر تقدیر نو خواهی رواست زانکه تقدیر است، حق لا انتهاست

(بقائی ، ۱۳۸۲ الف: ۸۲)

وی می گوید: خود را در زنـدان سرنوشـت محبـوس مکـن . بـه پـرواز آی . همیشه در زیر آسمان ها راهی پیدا می شود که اگر در آن شک کردی برخیز وببـین بـه محض اینکه گامی پیش نهادی ، راهی به جهان تازه گشاده و افقی روشنتر و وسـیع تـر پیش روی تو باز می شود . در آی .. درآی

زندگی جهد است و استحقاق نیست جز به علم انفس و آفاق نیست

(احمدی ، ۱۳۴۹ : ۵۰)

اقبال هستی و جلوه ی عالم را در گروی حضور انسان می داند و معتقد است تمامی شور و غوغایی که در میان آفریدگان است، به واسطه ی وجود اوست وگرنه جهان یکسر مقام آفلین است (بقائی ،۱۳۸۵ : ۳۳).

در غزلی می گوید :

این جهان چیست ؟ صنم خانه ی پندار من است
جلوه ی او گروی دیده ی بیدار من است
ساز تقدیرم و صد قصه ی پنهان دارم
هر کجا زخمه ی اندیشه رسد تار من است (اقبال، ۱۳۸۲: ۱۰۱)

برخلاف قوایی که برای تقویت شخصیت باید به کار برود و عوامل و آثاری وجود دارد که خودی را تضعیف می کند. این عوامل عبارتند از : ترس، گدایی و سئوال ، بردگی، غرور نژادی یا نسب پرستی(سعیدی ، ۱۳۷۰: ۱۰۵).

نتیجه

اقبال راه های زیادی برای رسیدن به انسان کامل پیشنهاد می دهد که تمام آن ها از گذرگاه شناخت خود عبور می کند وی باید از تمام وسایلی که موجب تقویت شخصیت وی می شود استفاده کند و از آن چه باعث تضعیف شخصیت اوست ، احتراز کند . آن گاه ملاحظه خواهد شد ، عواملی که موجب تقویت خودی یا ذات بشری می شود ، تا چه حد اهمیت دارد .به عقیده ی اقبال این عوامل عبارت است از : عشق، فقر، بردباری، کسب حلال، غیرت، خلاقیت، بندگی خالصانه، استقلال فکر، خدمتگزاری و عدالت ورزی، کسب خودی، مقاومت، مبارزه با جبر.

منابع

۱–احمد دار ، بشیر (۱۳۶۸) **نامه ها و نگاشته های اقبال لاهوری** ، تهران: انتشارات جاوید .

۲–احمدی ، احمد(۱۳۴۹) **دانای راز** ،مشهد: چاپخانه ی زوار.

۳–اقبال ، جاوید (۱۳۶۲) **جاویدان اقبال** ترجمه شهیندخت کامران مقدم ، تهران: انتشارات فردوسی.

۴– اقبال لاهوری ، محمد (۲۰۰۱م) **زبور عجم** ، دکتر خالد حمید ، تهران: انتشارات گلزار جاوید .

۵– .... (۱۳۶۸) **بازسازی اندیشه ها**، ترجمه محمد بقائی ، تهران: ناشر ماکان .

۶– .... (۱۳۸۶) **کلیات اشعار**، به کوشش عبداله اکبریان راد ، تهران: انتشارات الهام.

۷– .... (۱۳۸۲) **کلیات اشعار** ، به کوشش پروین قائمی ، انتشارات‌پیمان ، چاپ سوم

۸– ....(۱۳۸۵) **اقبال و ده چهره ی دیگر** ، تهران: انتشارات حکایتی دیگر .

۹–.......... (۱۳۸۲الف) **در شبستان ابد** ، تهران: انتشارات اقبال.

۱۰–.......... (۱۳۸۲ ب) **قلندر شهر عشق** ، تهران: انتشارات اقبال.

۱۱–.......... (۱۳۸۲ ج) **لعل روان** ، تهران: انتشارات اقبال .

۱۳–رادفر ، ابوالقاسم (۱۳۶۵) **گزیده اشعار فارسی اقبال لاهوری**، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۴–سعیدی ، سید غلامرضا (۱۳۳۸) **اقبال شناسی** ، تهران: انتشارات اقبال.

۱۵–....... (۱۳۷۰) **اندیشه های اقبال لاهوری** ، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۶–شادروان ، حسن (۱۳۷۱) **اقبال شناسی** ، مرکز چاپ ونشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول .

۱۷-شریعتی ، علی (بی تا) **ما و اقبال** ، انتشارات حسینیه ارشاد .

۱۸-عرفانی ، خواجه عبدالحمید (بی تا) **رومی عصر** ، ناشر: کانون معرفت ، تهران.

۱۹-مهدوی اشرف ، عباس (۱۳۵۷) **علامه دکتر محمد اقبال** ، بهشهر :چاپ بنفشه نو.

دکتر خورشید نوروزی
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرری

«اغراض جانبی تلمیح در اسرار خودی و رموز بیخودی»

چکیده

تلمیح به عنوان یکی از مباحث جذّاب و مهم علم بدیع، همواره با اهداف گوناگون از جمله غنای متون ادبی، هنری تر شدن آثار و حتی کمک به انتقال مفاهیم فلسفی و تعلیمی، مورد توجه بسیاری از شاعران و نویسندگان قرار گرفته است.

استفاده‌ی ظریف و ماهرانه‌ی علامه محمد اقبال لاهوری از صنعت بدیعی تلمیح، به صورت اشاره به آیات و احادیث، داستان های اسلامی، ملی، عرفانی و تاریخی، در دو مثنوی *اسرار خودی* و *رموز بیخودی*، نمود چشمگیری دارد. تلمیح به قصص انبیا و از آن میان اشارات مختلف به زندگانی و معجزات حضرت موسی (ع)، پرکاربردترین نوع تلمیح در این دو اثر است. پس از آن تلمیح به اشخاص و وقایع تاریخی، مورد توجه بوده است و تلمیح به اساطیر ایرانی نیز بسیار اندک به چشم می خورد.

اقبال در کاربرد تلمیح، علاوه بر اشارات داستانی به قصد توضیح، تبیین و تایید پیام های شعری خود، مقاصد دیگری نیز برای ایجاد آرایه های بیانی و لفظی و معنوی از جمله انواع تشبیه، استعاره، نماد، ایهام، ایهام تناسب، ایهام تضاد، ایهام تبادر، پارادوکس و مقایسه برای تعظیم یا تحقیر و... دنبال می کند. البته این حکم درباره‌ی تلمیحات مربوط به حضرت محمد (ص)، امام علی (ع) و امام حسین(ع)، صادق نیست و شاعر در این گونه تلمیحات، به سبب اهمیت فراوان موضوع و اصل قرار دادن توصیف زندگانی ایشان، از در نظر گرفتن اغراض فرعی، امتناع نموده است و هدفی جز اشاره و تلمیح به قصد توصیف سیره پیامبر و ائمه، ثنا و مدح، هدایت مومنان و نشان دادن راه سعادت و برانگیختن دوستی مسلمان نسبت به ایشان، متصور نیست؛ از این رو جنبه های ادبی و هنری این گونه تلمیحات نسبت به سایر تلمیحات مثنوی های

مورد مطالعه، کم رنگ تر به نظر می رسد و می توان گفت، عاری از جنبه های بلاغی است؛ به عبارت مختصرتر، این گونه تلمیحات، خود هدف اصلی است، نه ابزاری در خدمت آفرینش هنرهای بیانی و بدیعی دیگر.

در مقاله‌ی حاضر، ضمن نشان دادن میزان و چگونگی استفاده شاعر از تلمیح، مقاصد ثانوی تلمیح ابیات نیز، تبیین شده است.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، اسرار خودی، رموز بیخودی، تلمیح، علوم بلاغی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در بررسی و تحلیل و نقد آثار ادبی که همواره مورد توجه پژوهشگران معاصر بوده است، بررسی علوم بلاغی است که خود شامل سه محور اصلی معانی، بیان و بدیع است و از آن میان بررسی تلمیح در متون ادبی، جایگاه ویژه ای در تحقیقات معاصر دارد.

تلمیح به عنوان یکی از مباحث پر اهمیت بدیع، علاوه بر آن که نشان دهنده-ی میزان آگاهی شاعر از ادب و فرهنگ ملی، مذهبی و اسطوره ای کهن است، سبب غنای بیشتر شعر و افزودن به درجه زیبایی و پرباری و هنری تر شدن آن نیز می گردد.

علمای ادب در تعریف تلمیح، نظرهای گوناگونی داده اند که به برخی از مهمترین آن اشاره می گردد:

شمس قیس رازی: تلمیح آن است که شاعر چنان سازد که الفاظ اندک او بر معانی بسیار دلالت کند(شمس قیس، ۱۳۷۳: ۳۷۷)؛ جرجانی: التلمیح هو ان یشار فی کلام الی القصه او شعر من غیر ان تذکر صریحا (جرجانی، ۱۴۰۵ ق: ۶۹)؛ احمد هاشمی: هو الاشاره الی قصه معلومه او شعر مشهور او مثل سائر من غیر ذکره (هاشمی، ۱۳۸۰: ۴۵۹)؛ همایی: آن است که گوینده در ضمن کلام، به داستانی یا مثلی یا آیه و حدیثی معروف اشاره کند (همایی، ۱۳۷۷: ۳۲۸)؛ شفیعی کدکنی: شاعر در خلال شعر خویش، به داستانی یا شعری و یا مثلی اشاره کند، بدون آنکه تمام مطلب را بیان کند (شفیعی،

۱۳۵۰: ۱۸۵)؛ شمیسا: اشاره به داستانی در کلام است و دو ژرف ساخت تشبیه و تناسب دارد(شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

انواع و مقاصد تلمیح در مثنوی های اسرار خودی و رموز بیخودی

اقبال لاهوری به مانند شاعران دیگر، به اقتضای موضوع، محتوا و ساختار شعر خود، بخش ها و رویدادهایی از یک داستان و برهه و وقایعی از زندگانی افراد را انتخاب نموده، با انگیزه های گوناگون در شعر خود وارد کرده است. گاه تلمیح فقط به قصد اشاره به داستان است، جهت توضیح و تکمیل پیام های شعری و گاه با اغراض گوناگونی از جمله ایجاد تشبیه، استعاره، کنایه ، نماد و حتی اغراق و توصیف و مقایسه و تطبیق به منظور تفضیل، تعظیم، تحقیر و .... همراه گشته است.

بنابراین هدف ثانوی تلمیح در شعر اقبال، ایجاد صنایع لفظی و معنوی برای القای پیام های فلسفی، عرفانی و اخلاقی اوست؛ یعنی شاعر علاوه بر تلمیح، از این صنعت معنوی، برای آفرینش هنرهای بلاغی دیگر سود می جوید، تا هم ارزش ادبی- هنری شعرش را افزون تر سازد و هم معنای شعر را آن گونه که می خواهد به ذهن مخاطبِ شعر خود تداعی نماید؛ به عنوان مثال، برای نشان دادن برتری حجرالاسود بر کوه طور، سروده است.

رتبه اش از طور بالاتر شده است بوسه گاه اسود و احمر شده است

(اقبال، ۱۳۸۵: ۶۳)

در این بیت، « طور» علاوه بر آن که تداعی گر ضمنی داستان بعثت موسی (ع) در کوه طور (وادی ایمن، صحرای سینا) است، نماد عظمت و بلندمرتبگی نیز واقع می شود. هدف شاعر از آوردن واژه « طور»، بیان داستان موسی و رسالتش نیست، بلکه فقط عظمت طور را برجسته کرده است، تا آن را با مقام حجرالاسود مقایسه نماید و در این مقام، حجرالاسود را از مقام کوه طور، برتر و فراتر نشان دهد.

بنا به گفته خود شاعر، شعر برای او ابزار آموزش و هدایت و ارشاد است، نه صنعت پردازی و هنرنمایی های بیانی و بدیعی. از این رو نمی توان هنرهای بلاغی را در شعر او به وفور استخراج نمود، اما یکی از آرایه های معنوی مورد توجه اقبال، تلمیح است. وی در راستای هدف هدایت گری، تلمیح را در اغلب موارد، نه فقط برای اشاره به داستان ها، بلکه برای تاثیر بیشتر آموزه های فلسفی اش به کارمی گیرد و گاه استفاده از مفاهیم و مضامین تلمیحی را، ابزاری برای آفرینش دیگر صنایع ادبی می سازد.

در بخش زیر به ترتیبِ فراوانی کاربرد تلمیح در مثنوی های اسرار خودی و رموز بیخوی، اشاره به داستان ها با ذکر اهداف دیگر تلمیح، صورت پذیرفته است:

۱- اشاره به داستان پیامبران

۱-۱- حضرت موسی (ع)

در دو مثنوی مذکور، بیشترین تلمیح، درباره بخش هایی از زندگانی و معجزات موسی (ع) مشاهده می شود، از جمله اشاره به طور، نخل طور، شعله‌ی طور، نخل سینا، سینا، کلیم اللهی ، همراهی با خضر، ید بیضا، شکافته شدن دریا، همراهی هارون، مبارزه با فرعون، گمراهی بنی اسراییل و تبدیل عصا به مار.

اشاره به رویدادهای دیگر مربوط به این پیامبر از جمله منّ و سلوی، مدین، شعیب، شبانی موسی، أرنی، لن ترانی، قارون، سامری و ... در این مثنوی ها مشاهده نمی گردد. در ابیات زیر هدف اقبال، علاوه بر معنای تلمیحی، ساختن استعاره ، تشبیه، نماد پردازی و ... است:

نا امید استم ز یاران قدیم — طور من سوزد که می آید کلیم

(همان: ۳۸)

«طور من»، استعاره از وجود و هستی من؛ «کلیم»، نماد حق طلبی، حقیقت جویی، هدایت، رحمت و پیامبری است:

فکر من از جلوه اش مسحور گشت خامه‌ی من شاخ نخل طور گشت

(همان: ۴۱)

در مصرع دوم، علاوه بر واج آرایی، تشبیه مجمل خامه بـه نخـل طـور نیـز وجـود دارد. همچنین برای مصراع دوم می توان معنی کنایی در نظر گرفت: قلم من آتـش گرفت و سوخت:

هستی مسلم تجلی گاه او طورها بالد ز گرد راه او (همان:۴۴)

این بیت در ثنای حضرت محمد (ص) است. « طور» بخصوص که با «ها» جمع بـسته شده است، نماد عظمت و شکوه و اعتبار است و تقابـل آن بـا گـرد راه پیـامبر، نـوعی تضاد و پارادوکس را به ذهن متبادر می سازد. بالیدن و افتخار کـوه، نـشان از عظمـت مقام نبی اکرم (ص) و مبالغه در توصیف وی دارد:

سینه شاعر تجلی گاه حسن خیزد از سینای او انوار حسن

(همان: ۵۱)

« سینای او»، استعاره از قلب، روح، وجود و هستی شاعر است:

تا کجا خود را شماری ماء و طین از گل خود، شعله طور آفرین (همان: ۶۰)

در این بیت، ضمن ایجاد تصویر پارادوکسی (از گل، شعله آفریدن)، ترکیـب «شـعله‌ی طور»، نماد عشق، معرفت، تجلی حق، انوار روحانی و بارقه های معنوی است:

موسی بیگانه از سینای عشق بی خبر از عشق و از سودای عشق

(همان:۶۷)

در این بیت نیز، ضمن ایجاد تـصویر پارادوکـسی بیگـانگی موسـی از سـینا، «موسـی» استعاره از جلال الدین محمد بلخی و « سینای عشق»، اضافه زیبای تشبیهی است:

صاحبش بالاتر از امید و بیم　　　　دست او بیضاتر از دست کلیم
(همان: ۶۹)

در این بیت، شاعر ماهرانه و با ظرافت، تشبیه تفضیل خلق نموده است: دست او (عارف ابن الوقت)، حتی از دست موسی نیز درخشان تر و سفید تراست:

در دل حق سرّ مکنونیم ما　　　　وارث موسی و هارونیم ما (همان: ۷۱)

پنجه گردون چو انگورش فشرد　　　　یادگار موسی و هارون نمرد
(همان: ۱۰۰)

در این ابیات علاوه بر اشاره به همراهی هارون و موسی، « وارث هارون و موسی بودن»، کنایه از حق پرستی، معرفت جویی و ارشاد دیگران است. « یادگار موسی و هارون» نیز استعاره از خداپرستی و راهنمایی دیگران به راه سعادت است:

در جهان یارب ندیم من کجاست؟　　　　نخل سینایم، کلیم من کجاست؟
(همان: ۷۲)

در مصرع دوم، هم تشبیه بلیغ (من به نخل سینا) وجود دارد و هم « کلیم»، استعاره از همراه و یارِ تعالی بخش و مرادِ راهنما است. «نخل سینا»، خود استعاره از دریافت بارقه های عرفانی، نورهای معنوی و هدایتگری می تواند باشد:

چون کلیمی سوی فرعونی رود　　　　قلب او از لاتخف محکم شود
(همان: ۸۵)

شاعر با اضافه نمودن « ی» نکره به کلیم و فرعون، نماد پردازی را تقویت نموده است. « کلیم»، نماد حق و حقیقت طلبی و « فرعون»، نماد باطل و تکبّر است:

پیکرت دارد اگر جان بصیر　　　　عبرت از احوال اسراییل گیر
(همان: ۱۰۰)

« اسراییل»، نماد لجاجت، عناد، انکار، گمراهی، حق پوشی و باطل پرستی است.همچنین در بیت زیر« امت موسی» نیز همین معانی سمبلیک را در بر دارد:

عبرتی ای مسلم روشن ضمیر   از مآل امت موسی بگیر (همان: ۱۰۵)

قدرت اندر علم او پیداستی   هم عصا و هم ید بیضاستی
(همان: ۱۰۱)

« عصا» و « ید بیضا» نماد قدرت، توانایی و اعجاز است؛ یعنی علم و دانش ملت اهل حق(مسلمان)، سبب قدرت و اقتدار اوست.

۱-۲- حضرت ابراهیم (ع)

آنچه از زندگانی و معجزات ابراهیم (ع)، در شعر اقبال انعکاس یافته، در آتش افکندن اوست و گلستان شدن آتش (برد و سلام)، خلیل اللهی او، اشاره به پدر یا عموی وی با نام آزر بت پرست، نپرستیدن ماه و خورشید و بت های دیگر (آیه ۷۶ سوره انعام؛ لا احب الآفلین: افول کنندگان را دوست ندارم)، بت شکنی ابراهیم، فرمان ذبح اسماعیل، یکتاپرستی ابراهیم (ع) و مبارزه با نمرود:

شعله های او صد ابراهیم سوخت   تا چراغ یک محمد برفروخت
(همان: ۴۱)

در این بیت علاوه بر تصویرآفرینی متناقض با واقعیت داستان (سوختن ابراهیم در شعله)، ذکر واژه صد، نمادین بودن ابراهیم را محتمل می سازد؛ «ابراهیم»، نماد پیامبران پیش از حضرت رسول اکرم (ص) است، هر چند دین ابراهیم نیز حنیف و یکتاپرستی بوده، اما برای بشری که سال ها پس از وی در وجود آمدند، دیگر مناسب نبود و با وجود دین اکمل اسلام، سایر ادیان از درجه اهمیت و اعتبارساقط شدند:

خیز و خلاق جهان تازه شو　　　شعله در بر کن، خلیل آوازه شو

(همان: ۵۸)

علاوه بر اشاره به خلیل بودن ابراهیم، در این بیت، شاعر یک ترکیب نو آفریده است: « خلیل آوازه» ؛ یعنی خود را با افتادن در آتش حق طلبی، نفس سوزی و تحمل ناملایمات روزگار ، به شهرت ابراهیم خلیل برسان:

مانده ایم از جاده تسلیم دور　　　تو از آزر، من ز ابراهیم دور

(همان: ۶۴)

« آزر»، نماد کفر و شرک و بت پرستی و « ابراهیم»، نماد ایمان و یکتاپرستی. پیام شاعر، آن است که باید چه در کفر و چه در ایمان، کامل و تسلیم بود:

چون ز بند آفل، ابراهیم رست　　　در میان شعله ها نیکو نشست

(همان: ۶۸)

«آفل»، نماد بت و معبود و خدای دروغین است. در این بیت، اقبال علت سرد شدن آتش بر خلیل را، یکتاپرستی او دانسته است. « نیکو نشستن در شعله ها» نیز کنایه از سرد شدن آتش دارد:

سازم از مشت گل خود پیکرش　　　هم صنم او را شوم هم آزرش

(همان: ۷۳)

در این بیت علاوه بر تصویرآفرینی پارادکسی (هم صنم و هم آزر بودن)، «آزر»، نماد بت پرستی است. تشبیه جمع نیز در مصرع دوم خلق شده است؛ دو مشبه به (صنم و آزر) برای من(مشبه) ذکر شده است:

شعله توحید را پروانه بود　　　چون براهیم اندرین بتخانه بود

(همان: ۸۶)

« ابراهیم»، نماد بت شکنی و یکتاپرستی است. مصرع دوم هم تشبیه(او= شاه، به ابراهیم) وجود دارد و هم استعاره (بتخانه: دنیای پر زیب و بت):

سرّ ابراهیم و اسماعیل بود   یعنی آن اجمال را تفصیل بود

(همان: ۹۳)

در این بیت که در ادامه توصیف شهادت امام حسین (ع) در صحرای کربلا آمده است، تلمیح به داستان فرمان ذبح اسماعیل، خود مقدمه ای است برای تلمیح به قتل امام حسین (ع). شاعر از تلمیحی برای تلمیح دیگر استفاده نموده است. در این بیت « اجمال» استعاره از قربانی نشدن اسماعیل (ع) دارد و «تفصیل» استعاره از بریده شدن سر مبارک امام حسین (ع) است:

از ته آتش براندازیم گل   نار هر نمرود را سازیم گل

(همان: ۹۷)

«نمرود»، نماد دشمن، مخالف، سرکش، متکبّر، کافر، عاصی، خدانترس، معصیت کار و..

۱-۳- محمد مصطفی (ص)

اشاره به خلوت گزینی در حرا، خاتم پیامبران، ورع مصطفی، وفات در مدینه، انشق القمر و برخی احادیث نبی اکرم در مثنوی های اقبال، بسیار مشاهده می گردد نکته جالب توجه آن که در تلمیح به داستان و زندگی پیامبر اکرم، معمولا هدفی جز اشاره و تلمیح به قصد توصیف سیره پیامبر، ثنا و مدح او، هدایت مومنان و نشان دادن راه سعادت و برانگیختن دوستی مسلمان نسبت به پیامبر خاتم، متصور نیست و ابیات متوالی به این موضوع اختصاص داده شده است:

در دل مسلم مقام مصطفی است آبروی ما ز نام مصطفی است (همان: ۴۴)

در شبستان حرا خلوت گزید قوم و آیین و حکومت آفرید (همان: ۴۴)

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد بر رسول ما رسالت ختم کرد (همان: ۸۸)

فکرشان ریسد همی باریک تر ورعشان با مصطفی نزدیک تر

(همان: ۱۰۰)

غنچه ای از شاخسار مصطفی گل شو از باد بهار مصطفی (همان: ۱۰۳)

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است ای خنک شهری که آنجا دلبر است

(همان: ۴۵)

پنجه او پنجه حق می شود ماه از انگشت او شق می شود(همان: ۴۷)

آن که بر اعدا در رحمت گشاد مکه را پیغام لاتثریب داد (همان: ۴۵)

دو بیت آخر اشاره به دو آیه دارد: آیه یک سوره قمر: اقتربت الساعه و انشق القمر و آیه ۹۲ سوره یوسف: قال لا تثریب علیکم الیوم.

لا نبی بعدی ز احسان خداست پرده ناموس دین مصطفی است

(همان: ۸۸)

تلمیح به حدیث نبوی: لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی بعدی.

۱-٤- خضر

آنچه از زندگی خضر، در دو مثنوی مورد مطالعه، منعکس شده، دستیابی به آب حیوان در ظلمات، آب بخشی و حیات بخشی او و ارشاد موسی است.

خنک آن تشنه کاندر آفتاب می نخواهد از خضر یک جام آب

(اقبال, ۱۳۸۵: ۴۷)

«خضر»، رمز برآرنده آرزو، ساقی، سقا و زندگی بخشی است. در این بیت، تلمیح، با صنایعی چون مراعات نظیر (تشنه، آفتاب، جام آب) و ایهام تبادر (تشنه، آفتاب و آب، واژه «خُنَک» را به ذهن، متبادر می کند، در حالی که واژه « خنک» با ضم اول و دوم، منظور شاعر بوده است) همراه شده است:

طاقت پرواز باشد خاک را　　خضر باشد، موسی ادراک را (همان: ۴۳)

«خضر»، رمز مرشد و مراد و پیر است.« موسی ادراک» نیز اضافه تشبیهی است:

در جهان هم صلح و هم پیکار عشق　　آب حیوان، تیغ جوهر دار عشق

(همان: ۴۴)

در مصرع دوم، علاوه بر تلمیح به آب حیوان (حیات بخش)، تشبیه جمع نیز بـه چـشم می خورد؛ عشق (مشبه) به دو مشبه به (آب حیوان و تیغ) تشبیه شده است:

خضر و در ظلمات او آب حیات　　زنده تر از آب چشمش کاینات

(همان: ۵۲)

این بیت در وصف شاعران است؛ « خضر» استعاره از شاعر و « «ظلمات»، وجود مـادی و جسمانی شاعر و « آب حیات»، استعاره از سخن والا و شعر شاعر است:

آب حیوان از دم خنجر طلب　　از دهان اژدها کوثر طلب (همان: ۶۸)

« آب حیوان»، رمز زندگی جاودانی است.

۱-۵- یوسف (ع)

عرضه‌ی یوسف در بازار برده فروشان، اسیر و زندانی شدن او و رسیدن وی بـه امیـری، وقایعی از زندگی یوسف بوده است، که در دو مثنوی حاضر انعکاس یافته است:

عصر من دانندهی اسرار نیست　　یوسف من بهر این بازار نیست

(همان: ۳۷)

« یوسف»، استعاره از روح و جان متعالی و والای شاعر است. «این بازار»، بازار دنیا و روزگار شاعر است که قدر گوهر نمی شناسد.

در خودی کن صورت یوسف مقام　　از اسیری تا شهنشاهی خرام (همان: ۶۱)

«یوسف»، رمز پاکی، حق جویی، حق گویی، روح زیبا و متعالی است.

۱-٦- عیسی (ع)

درباره این پیامبر، تلمیح به چشم نمی خورد و شاعر تنها به انحطاط مسیحیت اشاره کرده است:

قصه دین مسیحایی فسرد شعله شمع کلیسایی فسرد (همان: ۹۵)

قوم عیسی بر کلیسا پا زده نقد آییـــــن چلیپا وا زده (همان: ۹۵)

۱-۷- سلیمان (ع)

درباره‌ی این موضوع، تنها اشاره به رابطه‌ی مور ضعیف با سلیمان دیده مـی شـود، آن هم برای ایجاد استعاره:

یافت موری بر سلیمانی ظفر سطوت آیین پیغمبر نگر (همان: ۹۱)

این بیت در حکایت سلطان مراد و معمـار آمـده اسـت. سـلطان مـراد از دسـت معمـار خشمگین شده، دستش را با خنجر برید، ولی معمار پس از حکم قاضی اسلام مبنی بـر قصاص، از بهر خدا و رسولش، او را بخشید. « مـور»، اسـتعاره از معمـار و « سـلیمان» استعاره از سلطان مراد است.

۱-۸- نوح و ایوب (ع)

اشاره به این دو پیامبر، تنها در یک بیت از مثنوی اسرار خودی، ملاحظه می شود:

عاشقی آموز و محبوبی طلب چشم نوحی، قلب ایوبی طلب

(همان: ۴۴)

«چشم نوحی»، استعاره از عدل و نجات بخشی و « قلب ایوبی»، استعاره از قلـب و روح صبور و مداراگر است.

۱. داستان های عاشقانه

اشاره به عاشقان و معشوقانی چون قیس، لیلی، خسرو، شیرین و فرهاد در ایـن دو مثنوی به چشم می خورد:

۲-۱- قیس (مجنون) و لیلی

قیس ما سودایی محمل نشد در جنون عاشقی کامل نشد (همان: ۶۴)

مضاف الیه «ما» برای قیس، استعاری بودن معنی آن را آشکار می سازد. « قیس ما»، استعاره از وجود عاشق و دیوانه ما است، مانند « لیلای ما» در بیت زیر که استعاره از معشوق و یار ماست:

تا بود شهرآشنا لـــــیلای ما برنمی خیزد به صحرا پای ما (همان: ۱۰۶)

همرهانت پی به منزل برده اند لیلی معنا ز محمل برده اند (همان: ۱۱۰)

لیلی معنا: اضافه تشبیهی. این مصرع یکی از تصویرآفرینی های زیبای اقبال است. درست مانند « لیلای شکیب» در بیت زیر:

در تنم لرزید جان غافلم رفت لیلای شکیب از محملم (همان: ۱۰۲)

در دو مثنوی اقبال، تنها در یک بیت، از واژه‌ی مجنون به جای قیس استفاده شده است:

سینه عصر من از دل خالی است می تپد مجنون که محمل خالی است

(همان: ۷۳)

در این بیت، مجنون، سمبل عاشقان شیفته و صاحبدل اسـت کـه محمـل را از عـشق و معرفت، تهی می یابند:

۲-۲- خسرو پرویز، شیرین و فرهاد

در دو مثنوی مورد مطالعه، فقط یک بار اشاره مستقیم به عشق فرهاد کوهکن، نسبت به شیرین شده است:

حسن شیرین، عذر درد کوهکن نافه ای عذر صد آهوی ختن (همان: ۴۱)

در سایر ابیات، یا استعاره پردازی است یا نمادپردازی:

خسرو شیرین زبان رنگین بیان نغمه هایش از ضمیر کن فکان

(همان: ۴۸)

مصرع اول، استعاره از مرد چنگ نواز است.

شعله ها از مرده خاکستر گشاد کوهکن را پایه پرویز داد (همان: ۸۹)

«کوهکن»، سمبل قشر فروتر جامعه، افراد زحمتکش فرودست و « پرویز»، رمـز شـاهان مقتدر و تواناست.

ساخت آن صنعت گر فرهادزاد مسجدی از حکم سلطان مراد (همان: ۹۰)

فرهادزاد، ترکیب نو و زیبایی است که مفید معنای تبحر در معماری و استادی در بنّایی است.

۲. شخصیت های تاریخی

۳-۱- شاعران

تلمیح به شعر، اندیشه و زندگی مولانا در جای جای آثار اقبال، مشهود است. وی به جلال الدین محمد بلخی، با نام و ترکیباتی چون پیر روم، پیر رومی، مرشد رومی، آخوند روم، مولوی، ملا جلال، فلسفی و ...اشاره کرده است:

باز برخوانم ز فیض پیر روم دفتر سربسته اسرار علوم (همان: ۳۹)

پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوه ها تعمیر کرد (همان: ۳۹)

مرشد رومی چه خوش فرموده است آن که یم در قطره اش آسوده است (همان: ۴۰)

آگهی از قصه آخوند روم آن که داد اندر حلب درس علوم (همان: ۶۷)

مولوی فرمود: نادان لب ببند بر مقالات خردمندان مخند (همان: ۶۷)

علاوه بر این، حتی داستان نخستین دیدار شمس تبریزی و مولانا را به رشته نظم کشیده است، تا مخاطبان را به خود شناسی، نبرد با نفس و تهذیب و تزکیه آن، خوار شمردن علوم ظاهری و همچنین عشق ورزی روحانی ترغیب نماید :

پیر تبریزی ز ارشاد کمال جست راه مکتب ملا جلال

سوز شمس از گفته ملا فزود آتشی از جان تبریزی گشود

بر زمین برق نگاه او فتاد خاک از سوز دم او شعله زاد

آتش دل خرمن ادراک سوخت دفتر آن فلسفی را پاک سوخت

گفت شیخ: ای مسلم زنار دار! ذوق و حال است این، تو را با وی چه کار؟

آتشی افروز از خاشاک خویش شعله ای تعمیر کن از خاک خویش

(همان: ۶۷)

در بیتی دیگر از عطار نیز در کنار مولانا، به عنوان عارفی بزرگ یاد کرده است:

ذره گشت و آفتاب انبار کرد خرمن از صد رومی و عطار کرد
(همان: ۴۰)

۳-۲- ائمه اطهار

۳-۲-۱- امام حسین (ع)

اقبال، در رموز بیخودی، مرثیه هایی برای امام حسین و حادثه کربلا سروده است و از وی با نام و لقبِ پور بتول و شبیر یاد کرده است و دیگران را بـه حریـت و آزادی فراخوانده است :

آن امام عاشقان پـــور بتول ســـرو آزادی ز بســتان رسول
زنده حق از قوت شبّیری است باطل آخر داغ حـسرت میری است
بر زمین کربلا بـــارید و رفت لاله در ویــــرانه ها کاریـد و رفت
(همان: ۹۲)

رمز قرآن از حسین آموخـــتیم ز آتش او شعله ها اندوختیم (همان: ۹۳)
در نوای زندگی سوز از حسین اهل حق حریت آموز از حسین
(همان: ۱۱۴)

۳-۲-۲- امام علی (ع)

اقبال، در مثنوی *اسرار خودی*، در شرح اسرار اسمای علی، ۶۱ بیـت سـروده است. تلمیح به زندگانی حضرت علی، با القابی چون حیدر، بـوتراب و مرتـضی در شعر وی نمود یافته است:

پنجه حیدر که خیبرگیر بود قوت او از همین شمشیر بود (همان: ۶۹)
مرتضی کز تیغ او حق روشن است بـو تراب از فتح اقلیم تن است
(همان: ۵۸)

۳-۳- صحابه

اشاره به ابوذر، سلمان، بلال و تنی چند در شعر او دیده می شود:

نعره‌ی حیدر، نوای بوذر است گرچه از حلق بلال و قنبر است (همان: ۹۰)

اسود از توحید، احمر می شود خویش فاروق و ابوذر می شود (همان: ۸۳)

از تهی دستان رخ زیبا مپوش عشق سلمان و بلال ارزان فروش (همان: ۷۲)

در بیت نخست، اشاره به یگانگی روح مومنان است. در بیت دوم اشاره به آن که توحید و یکتاپرستی، سبب تعالی روح و مقام والا می گردد و انسان را به مومنان مخلص نزدیک می سازد. بیت سوم، عشق سلمان و بلال به عشق پاک و روحانی و مخلصانه آن ها دلالت دارد.

۳-٤- عرفا

علاوه بر مولوی و عطار، تلمیح به داستان بایزید سطامی نیز در آثار اقبال مشاهده می گردد.

کامل بسطام در تقلید فرد اجتناب از خوردن خربوزه کرد

(همان: ۴۶)

این بیت در سفارش مخاطبان است به مساله تقلید؛ تلمیح به حکایت بایزید بسطامی دارد که از زبان شمس در دیدار با جلال الدین محمد بلخی آمده است این عارف به سبب شدت ورع و وجود شبهه، خربزه نمی خورد و می گفت، روایتی نشنیده است که پیامبر خربزه خورده باشد، از این رو خوردن ان را جایز نمی پنداشت(فروزانفر، ۱۳۸۴: ۷۲ و زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۴).

۳-۵- شاهان

اسکندر، دارا، کسری و محمود ، از جمله شاهانی هستند که در دو مثنوی اسرار خودی و رموز بیخودی اجازه ورود یافته اند:

۳-۵-۱- اسکندر و دارا

آن که فرمانش جهان را ناگزیر بر درش اسکندر و دارا ، فقیر

(اقبال، ۱۳۸۵: ۱۰۲)

در این بیت، تلمیح در خدمت، آفرینش ایهام تضادی زیبا قرار گرفته است؛ دارا (داریوش سوم) ، در معنی دوم و غیر مقصود شاعر به معنای ثروتمند، با فقیر ، ایهام تضاد ایجاد نموده است.

« اسکندر و دارا»، نماد انسان های توانا و قدرتمند هستند که در برابر عظمت پیامبر(ص)، نیازمند و بیچاره اند.

۳-۵-۲- کسری

بوریا ممنون خواب راحتش تاج کسری زیر پای امتش (همان: ۴۴)

در بیت بالا نیز تاج مرصّع و جواهرنشان خسرو انوشیروان که به سبب گران بها بودن، در تاریخ ها ثبت شده است و رمز شکوه و جلال و قدرت بوده است، در توصیف پیامبر، خوار و لگدمال پای امت نبی اکرم می گردد. در این بیت تلمیح به تاج کسری، به منظور تفضیل مقام امت پیامبر آورده شده است.

۳-۵-۳- محمود غزنوی

جمله عالم ساجد و مسجود عشق سومنات عقل را محمود عشق (همان: ۶۸)

تلمیح در این بیت، با دو اضافه تشبیهی زیبا (سومنات عقل و محمود عشق)، برای تکریم مقام عشق، همراه شده است؛ غلبه عشق بر عقل، بـه فتح وچیرگی محمود غزنوی بر سومنات تشبیه شده است.

۳. مکان های تاریخی

در بیتی از مثنوی رموز بیخودی، بتخانه چین نه رمز زیبایی و صورتگری، بلکه سمبل کفر و بت پرستی است:

کاینات از کیف او رنگین شده کعبه ها بتخانه های چین شده (همان: ۸۹)

٤. اسطوره

از میان مفاهیم اسطوره ای به «جم» و « درفش کاویانی» اشاره شده است:

شعله آبی که اصلش زمزم است　　　گر گدا باشد، پرستارش جم است

(همان: ۳۸)

«جم»، سمبل انسانهای محتشم و مقتدر است.

چون درفش کاویانی چاک شد　　　آتش اولاد ساسان خاک شد

(همان: ۹۰)

تلمیح در مصرع اول، متضمن معنی کنایی شکست ایرانیان است.

نتیجه

انواع تلمیح اعم از اشاره به داستان پیامبران، شاهان، عاشقان، شاعران، عارفان، صحابه، ائمه‌ی اطهار، اساطیر و حوادث و مکان های تاریخی در دو مثنوی اسرار خودی و رموز بیخودی قابل مشاهده و بررسی است. تلمیح به قصص انبیا و از آن میان اشارات مختلف به داستان زندگی حضرت موسی (ع)، پرکاربردترین نوع تلمیح در این دو اثر است و تلمیح به اساطیر ایرانی نیز بسیار اندک به چشم می خورد.

در مثنوی *اسرار خودی*، تلمیحات هم بیشتر است و هم مقاصد جانبی تلمیح را می توان استخراج نمود، از جمله ایجاد صنایع لفظی و معنوی، مقایسه جهت تکریم یا تحقیر و.... این گونه ابیات تلمیحی از نظر ارزش ادبی- هنری در درجه بالا و در ردیف تلمیحات بدیع قرار می گیرند.

در مثنوی *رموز بیخودی*، تلمیح به داستان حضرت محمد (ص)، امام علی(ع) و امام حسین (ع) ، از جنبه های بلاغی و ادبی تهی است و در آن تنها به ذکر محاسن و سیره ایشان و توصیف حق پرستی، عدل پروری و بزرگواری ایشان بسنده شده است. گویی هدف اقبال مدح و ستایش زیبا و نیکو نیست، بلکه ثنایی است به منظور انجام تکلیف، جهت ترغیب مومنان به حب نبی (ص) و ائمه اطهار (ع) و نشان دادن راه رستگاری. در این ابیات، شاعر با اکتفا به

توصیف، استفاده لطیف و ماهرانه از تلمیح ننموده است و گاه تلمیح را به نوحه و مرثیه ای تبدیل نموده است.

یادداشت ها

۱- شاعری زین مثنوی، مقصود نیست بت پرستی، بت گری مقصود نیست (۴۰)

۲- برای آگاهی بیشتر در این مورد، رجوع کنید به مقاله قرآن و اقبال، دکتر محمد علوی مقدم (ستوده، ۱۳۶۵: ۳۷۳)

منابع

۱. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۵) **کلیات اقبال لاهوری**. با مقدمه دکتر علی شریعتی و دکتر جاوید اقبال. به کوشش عبدالله اکبریان راد. تهران: الهام.

۲. جرجانی، سید علی بن محمد بن علی شریف (۱۴۰۵) **التعریفات**. دارالکتاب العربی.

۳. رازی، شمس الدین محمد بن قیس (۱۳۷۳) **المعجم فی معاییر اشعار العجم**. به کوشش سیروس شمیسا. تهران: فردوس.

۴. رجایی، محمدخلیل (۱۳۷۲) **معالم البلاغه**. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵) **در جستجوی تصوف**. تهران: امیرکبیر.

۶. ستوده، غلامرضا (۱۳۶۵) **در شناخت اقبال** (مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری). تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۰) **صور خیال در شعر فارسی**. تهران: نیل.

۸. شمیسا، سیروس (۱۳۶۹) **فرهنگ تلمیحات**. تهران: فردوس.

۹. شمیسا، سیروس (۱۳۸۱) **نگاهی تازه به بدیع**. تهران: فردوس.

۱۰. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۴) **شرح زندگانی مولانا**. تهران: تیرگان.

۱۱. هاشمی، احمد (۱۳۸۰)**جواهرالبلاغه**. ترجمه محمود خورسندی و حمید مسجد سرایی. تهران: فیض.

۱۲. همایی، جلال الدین (۱۳۷۷) **فنون بلاغت و صناعات ادبی**. تهران: نشر هما.

دکتر عبدالله واثق عباسی
استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان
فاطمه وظیفه دان ملاشاهی
کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی زاهدان

سیمای پیامبران در آینه ی شعر اقبال

چکیده

اقبال لاهوری شاعرو اندیشمند پرآوازه ی مسلمان در دنیای معاصر است. شخصیت بیدارگر و برجسته ی او را باید رهین نگاه بلند و جهان بینی قرآنی او دانست . بازتاب گسترده ی تعالیم فرهنگ اسلامی و قصص قرآنی به همراه حکمت و عرفان در شعر اقبال عمق این تأثیر را بیشتر نشان می دهد. شعر اقبال سرشار است از حکایاتی چون: آدم و حوا، نوح وابراهیم، موسی و عیسی، خضر و الیاس، داود و سلیمان، ایوب و ادریس، یعقوب ویوسف و ... که وی از آنها نتیجه گیری تربیتی، اجتماعی، اخلاقی و عرفانی کرده است.

در این مقاله پرتو افشانی آیات و قصص قرآنی در شعر و اندیشه ی اقبال مورد مداقه و بررسی قرارگرفته و نقش و تأثیر این داستانها که اقبال منشأ پیوستگی و اتحاد مسلمانان و نجات کشورهای اسلامی را در آن می داند بازنموده شده است.بدیهی است ذکر همه ی تلمیحات، اشارات و قبسات قرآنی و قصص انبیای الهی در حوصله ی این مختصر نمی گنجد.

واژه گان کلیدی: اقبال، داستان پیامبران، تلمیحات، اشارات، شعراقبال.

مقدمه

«اقبال به سال ۱۲۸۹ هجری (=۱۸۷۳میلادی) در سیالکوت واقع در پاکستان غربی ولادت یافت.»(صفا، ۱۳۶۷:ج ۳، ۲۸۷)«پدرش شیخ نورمحمد از براهمه ی هند بود که

به دین اسلام مشرف شده و خود مردی پارسا و متدین بود، اقبال درباره ی نسب خود می گوید:

مرا اگرچه به بتخانه پرورش دادند چکید از لب من آنچه در دل حرم است»

(لاهوری، ۱۳۸۸: الف)

«تحصیلاتش در انگلستان و آلمان انجام گرفت و بعداً به سرمایه ی علمی که از مغرب زمین به دست آورد سرمایه ی فرهنگ اسلامی خود را به میزان بسیار افزود و بدین سبب از آثارش نشانه های ایمان خاص دینی و عواطف عرفانی شرقی و همه ی رنگ و بویهای تمدن هند و اسلامی به وضوح تمام آشکارست.» (صفا، ۱۳۶۷:ج ۳، ۲۸۷)

«او از اعضای برجسته ی حزب«مسلم لیگ» بود و پس از آشنایی با رهبر مسلمانان هند محمد علی جناح از همکاران نزدیک وی شد . در ۱۹۳۰ میلادی که کنگره ی حزب مسلم لیگ به ریاست «آغاخان » برگزار شد، اقبال در آن حضور داشت و برای نخستین بار اندیشه ی تشکیل کشوری مستقل از مسلمانان را در این کنگره بیان کرد.» (لاهوری، ۱۳۸۸: ب)اشراف اقبال به حوزه های مختلف علمی مانند فلسفه، ادبیات، هنر، مذهب، سیاست، اقتصاد و سایر موارد اعجاب آور است. فکر بلند، روح خلاق، وسعت تخیل، مناعت طبع، نبوغ و قریحه سرشار به همراه بینش عمیق، عواطف رقیق، چیریگی بر الفاظ و بهره گیری اقبال از تلمیحات و اشارات قرآنی و اطلاعات گسترده ی اساطیری و مذهبی از وی شاعری یگانه ساخته است.

«علامه محمد اقبال لاهوری شاعر متفکر و استاد پاکستانی است. وی آخرین شاعر بزرگ و توانایی است که در شبه قاره ی هندوستان زبان به شعر پارسی گشود و بر همه ی استادان مقدم برخود در آن سامان پیشی گرفت.علوّ فکر و رقّت خیال و باریکی اندیشه ها و تنوع احساسات و افکار او بحق شایسته ی تحسین و اعجابست. وی از پیشروان و اصلاح طلبان بزرگ مسلمین هند و از بانیان پاکستان شمرده می شود.آزادگی و مشرب نیرومند عرفانیش به آثار وی صفا و جلایی خاص بخشیده است.عمق اندیشه

های او بسیار و توانایی‌اش برای بیان این اندیشه های عمیق سزاوار تحسین است»(صفا، ۱۳۶۷:ج ۳، ۲۸۷)

«اقبال در حقیقت پیامبر«خودی» است . فلسفه خودی اقبال تنها علاج تعمیر و استحکام شخصیت افراد استعمار زده شرقی است که بر پایه های اسلام و فر هنگ ایرانی قرار دارد.»(اقبال، ۱۳۴۳: پیشگفتار، ج)«وفات اقبال به سال ۱۳۵۷هجری(= ۱۹۳۸ میلادی) اتفاق افتاد.» (صفا، ۱۳۶۷:ج ۳، ۲۸۷) آثار علامه اقبال به ترتیب زمانی عبارتند از: ۱. علم الاقتصاد ۲. توسعه حکمت در ایران (سیر فلسفه در ایران) ۳. تاریخ هند ۴. اسرار خودی ۵.رموز بیخودی ۶. پیام مشرق ۷.بانگ درا ۸.زبورعجم۹.جاوید نامه ۱۰. احیای فکر دینی در اسلام ۱۱. مثنوی مسافر ۱۲. بال جبریل ۱۳. پس چه باید کرد ای اقوام شرق ۱۴. ضرب کلیم ۱۵. ارمغان حجاز۱۶. یادداشتهای پراکنده

شعر اقبال

هماهنگی لفظ و معنا، قالب و محتوی و توازن موسیقایی مناسب به شعر اقبال لطف و غنای خاصی بخشیده است . خامه ی اقبال نشان ازنخل طور دارد و به همین دلیل رایحه عرفانی سرمست کننده ای از شعر او به مشام می رسد چنان که گویی از میان جان برخاسته است. اقبال در بسیاری از موارد تعابیر بلند آسمانی و معانی ظریف و باریک معنوی و عرفانی را به گونه ای حیرت انگیز با بیانی دلنشین به سلک نظم کشیده است.در واقع سادگی، شیوایی و روانی زبان به همراه تازگی و طراوت شیوه های بیان از ویژگی های اصلی شعر اقبال به شمار می رود.

مضمون پردازی و تصویر سازی اقبال و مهارت خارق العاده وی در خلق ترکیبات تازه و قدرت احضار کلمات تحسین برانگیز است .در شعر اقبال گاه احساسات لطیف مذهبی و نکات ظریف ذوقی چنان با هم پیوند خورده اند که آشکارا رمز «ان من البیان لسحرا ...»(فروزانفر، ۱۳۴۷: ۹۹) از جام بلورین کلامش پیداست:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
(کلیات:۱۰۳)

«یکی از ویژگیهای مهم سبکی اقبال، استفاده ی فراوان از اشارات و تلمیحات تاریخی و مذهبی است. او با کاربرد این شگرد به شعر خویش قدرت و قوت بسیار می بخشد . اقبال علاوه بر گفتگوهای اشخاص بزرگ، نقل اقوال آنان در موارد فراوان، به صورت تعریض یا تلمیح، واقعه، آیه و یا تمثیلی را درمتن شعر خود جای می دهد.» (محبتی، ۱۳۷۹: ۱۷۸)

«شعر اقبال را نمی توان دقیقاً در یکی از سبکهای معمول شعر فارسی جای داد سبک او مخصوص خود اوست یعنی تلفیقی از سبک هندی و شیوه ی عراقی بعلاوه ی گوشه هایی از سبک خراسانی. او در زبان و نگاه بیش از همه ی سبکها متأثر از شیوه ی بیان هندی است. هر چند هندوگرای محض هم نیست. خود او در باب سبک خود چنین می گوید:

از آن معنی که چون شبنم به جان من فرو ریزی

جهانی تازه پیدا کرده ام عرض فغانی را»
(همان: ۱۷۳)

آدم

کلمه ی آدم ۲۵ بار در قرآن و ۵۱ بار در شعر اقبال به کار رفته است.«آدم مکنی به ابوالبشر و ابومحمد و ملقب بصفی الله است و لقب وی از آیه ی ۳۰ سورهٔ آل عمران مأخوذ است.»(دایره المعارف) «آفرینش آدم بر طبق حبیب السیر نوشته ی خواند میرچنین است:«چون ارادت صانع بیچون و مشیت خالق کن فیکون به آفرینش خلیفه ی اعظم یعنی آدم تعلق گرفت عزرائیل به زمین شتافت و یک قبضه خاک در الوان و صفات مختلف و متفاوت از تمام روی زمین برگرفت و در میان مکه و طایف تا در بهشت ریخت...بر طبق حدیث (خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحا) دست قدرت چهل روز طینت آدم را تخمیر فرمود و چون قالب ابوالبشر خشک شده به مرتبه

صلصالی رسید مدتی مدید در یکی از موضعین مذکور افتاده بود...و وقت آن شد که صبح زندگانی خلیفه ی اعظم از افق عواطف ربانی دمیدن گیرد...در آن اثنا ابوالبشر عطسه ی زد و به الهام ربانی زبان به شکر مهین گشاده (الحمدلله) و از سابقه ی عنایت لم یزلی به جواب (یرحمک ربک) مشرف گشت و چون روح به تمام بدن درآمد بر طبق کریمه ی (و علم آدم الاسماء کلها) به تعلیم جمیع اسماء دانا شد بعد از آنکه خلیفه ی اعظم به تشریف تعلیم اسماء سرافراز شد حق سبحانه و تعالی مسمیات اسما را بر ملایکه عرض کرده از اسامی آنها سؤال فرمود ایشان از جواب عاجز شده آدم (ع) از عهده بیرون آمد آنگاه ملائکه عظام به سجود آن ذات کامله الصفات مأمور شدند و مجموع بقدم انقیاد پیش آمدند مگر ابلیس که پیشانی فرمانبرداری بر زمین ننهاد لاجرم از دخول بهشت ممنوع گشته مردود و ملعون ابدی شد و آدم (ع) ببهشت خرامید.»(خواندمیر، ۱۳۵۳: ۱۹-۲۰) این ماجرا در شعر اقبال بدین گونه بازتاب یافته است:

مدعای علّم الاسماستی　　　سرِّ سبحان الّذی اسراستی　　　(کلیات:۳۲)

در بیت زیر حکایت سجده نکردن ابلیس بر آدم این گونه آمده است:

نوری نادان نیم، سجده به آدم برم　　　او به نهاد است خاک، من به نژاد آذرم
(کلیات:۱۴۸)

که اشاره دارد به آیه ی۳۴ سوره ی بقره و نیز تلمیحی دارد به آیه ی۷ سوره ی اعراف. اقبال در مورد عظمت آدم و مقام خلیفه اللهی او که یگانه ی درگاه ربوبی است این گونه می سراید:

برخیز که آدم را هنگام نمود آمد　　　این مشت غباری را انجم به سجود آمد
(کلیات:۱۳۴)

ابراهیم:

واژه ی ابراهیم ۶۹ بار در قرآن و ابراهیم و خلیل در کلیات اقبال ۵۲ باربکار رفته است. «ابراهیم، پیامبر بزرگ وجدّ پیامبران بزرگ است .از طرف اسماعیل، جدّ رسول

الله محمد(ص) و از طرف اسحق، جدّ پیامبرانی چون موسی وعیسی (ع)است.» (رضا اشرف زاده، ۱۳۷۴ :۳۰۲) «وقتی که خدا او را دعوت نمود که از خویشان بت پرست خود دست بکشد هفتاد ساله بود.بعضی حوادث در داستان ابراهیم که در قرآن ذکر شده در تورات نیست:مثل قصه در آتش انداختن ابراهیم به وسیله نمرود و بعضی از حوادث نیز با تورات اختلاف دارد مثل چگونگی کشتن چهار مرغ بوسیله ابراهیم و زنده شدن آنها.ومثل ذکر نام پدر ابراهیم آزر که در تورات نام وی ترح یا تارح و الیعازر نام خادم وی است.»(پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۱۷۹-۱۸۰)

اقبال از داستان ابراهیم خلیل الرحمن بسیار الهام گرفته و مفاهیم و قبسات قرآنی آن را به شیوه ای دلنشین در جای جای اشعارش به کار گرفته است . بیت های زیر ازاین دست می باشد:

عشق با دشوار ورزیدن خوش است چون خلیل از شعله گلچیدن خوشست

(کلیات:۳۵)

شبی به میکده خوش گفت پیر زنده دلی به هر زمانه خلیل است و آتش نمرود

(کلیات:۲۴۳)

شعله توحید را پروانه بود چون براهیم اندرین بتخانه بود

(کلیات:۶۷)

چنان که پیداست بیت های فوق اشاره دارد به قصه ی حضرت خلیل(ع) که به دستور نمرود، جبار مشهور بابل، در آتش افکنده و آتش بر او گلستان شد.و تلمیحی است به آیه ی ۶۹ سوره ی انبیاء و بیت زیر که هم به ماجرای در آتش انداختن ابراهیم اشاره دارد و هم به آیه ی ۷۶ سوره ی انعام.

چون ز بند آفل ابراهیم رست در میان شعله ها نیکو نشست

(کلیات:۴۶)

در بیت های زیر نیز اقبال به گونه ای افتخار آمیز به بت شکنی ابراهیم و این که ما از فرزندان او هستیم و باید به او اقتدا کنیم اشاره می کند:

ما مسلمانیم و اولاد خلیل　　　از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

(کلیات:۶۳)

بیا که مثل خلیل این طلسم درشکنیم　　　که جز تو هر چه درین دیر دیده ام صنم است

(کلیات: ۱۴۳)

اسماعیل(ع):

واژه ی اسماعیل ۱۱ بار در قرآن و ۲ بار در شعر اقبال استفاده شده است.«در معالم التنزیل مسطور است که چون ابراهیم در وقت طلب فرزند مناجات کرده بر زبان آورد که اسمع یا ایل ولد ارشدش به اسماعیل موسوم شد و ایل به لغت عبری ایزد تعالی را گویندو کنیت اسماعیل علیه السلام ابوالعرب بود.»(خواند میر، ۱۳۵۳: ۵۵)

بیت های زیر تلمیح به داستان قربانی کردن اسماعیل است که آیه ی۱۰۷ سوره صافات نیز بدان دلالت دارد «وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ».

خود حریم خویش و ابراهیم خویش　　　چون ذبیح الله در تسلیم خویش

(کلیات:۳۱۹)

می کند از ماسوی قطع نظر　　　می نهد ساطور بر حلق پسر

(کلیات:۳۰)

«چون اسماعیل ده ساله گشت قضیه ی قربان کردن آن جناب و فدا فرستادن رب الارباب واقع شد.ابراهیم و اسماعیل به مرافقت یکدیگر به جانب شعب روان گشتند.چون ابراهیم به شعب درآمد اسماعیل را گفت ای پسرک من به تحقیق که من دیدم در خواب که تو را ذبیح می کنم...اسماعیل جواب داد ای پدر من بجای آر امری را که به آن مأمور شده ی ...ابراهیم دست و پای اسماعیل را بست و کارد بر حلق مبارکش کشید اما هر چند بیشتر سعی کرد کمتر برید در این اثنا آوازی شنید که ای ابراهیم به درستی که راست گردانیدی خواب خود را و ابراهیم باز پس نگرید کبشی به نظر آمد...متوجه گرفتنش شد...ونزدیک هر جمره از جمرات هفت سنگ به طرف او

انداخت در جمره ی کبری آن را بگرفت و در منا قربان نمود .»(خواند میر، ۱۳۵۳: ۵۴-۵۳)

سر ابراهیم و اسمعیل بود یعنی آن اجمال را تفصیل بود

(کلیات:۷۵)

ادریس:

کلمه ی ادریس ۲ بار در قرآن و ۱ بار در کلیات اقبال بکار رفته است .«نویسندگان عرب معتقدند که ادریس همان «اخنوخ» تورات است و برخی از قدما، ادریس را «هرمس» حکیم یونانی پنداشته اند... بعضی گفته اند که وی را به آسمان، بالا بردند ولی چون از علائق دنیوی یک سوزن و کمی نخ همراه داشت، نتوانست از آسمان چهارم فراتر رود. ادریس قبل از قیام قیامت، به زمین باز خواهد گشت و خواهد مرد.»(خزائلی، ۱۳۸۶: ۱۰۱- ۱۰۰)

ادریس که معلم علم الهی است در شعر اقبال این گونه بازتاب یافته است:

ای بسا آدم که ابلیسی کند ای بسا شیطان که ادریسی کند (کلیات:۱۹۱)

اسرائیل:

نام اسرائیل مرادف با عبدالله و لقب حضرت یعقوب بن اسحق است و مراد از بنی اسرائیل، فرزندان دوازده گانه حضرت یعقوب و اولاد آنهاست که به قوم یهود معروف‌اند. واژه ی اسرائیل ۲ بار در قرآن و ۲ بار در شعر اقبال دیده می شود ضمن این که اقبال ترکیب پیرکنعان را نیز ۱ بار به جای یعقوب بکار گرفته است.

اقبال در بیت های زیربه اسرائیل و فرزندان او اشاره می کند و می گوید اگر انسان جان نجیب و بصیر داشته باشد باید این گونه داستان ها برای او مایه ی عبرت شود:

پیکرت دارد اگر جان بصیر عبرت از احوال اسرائیل گیر

(کلیات: ۸۵)

خشک سازد هیبت او نیل را می برد از مصر اسرائیل را

(کلیات:۳۲)

اقبال در بیت دلاویز زیر هم به بوی پیراهن یوسف و روشن شدن دیدگان یعقوب اشاره می کند که تلمیح وحیانی آن در آیه ی ۹۶ سوره ی یوسف مسطور است و هم به حدیث مشهور «انّی لأجِدُ نفس الرحمنِ من جانبِ الیمن».(فروزانفر، ۱۳۴۷: ۷۳)

نصیب خود ز بوی پیرهن گیر　　به کنعان نکهت از مصر و یمن گیر

(کلیات:۱۶۴)

نه از گریه ی پیـــر کنعان تپید　　نه از درد ایوب آهی کشیـــد

(کلیات:۲۳۷)

الیاس:

واژه ی الیاس ۲ بار در قرآن و ۱ بار در شعر اقبال آمده است. «این شخص بزرگوار یکی از پیامبران خداست. و از اینکه در قرآن مجید در ردیف انبیاء بنی اسرائیل شمرده شده می توان به دست آورد که از پیامبران بنی اسرائیل است و از اولاد هارون برادر موسی می باشد.»(قریشی، ۱۳۶۴:ج۱، ۱۰۵) «الیاس مبعوث بود به تقویت دین موسی و هدایت اهالی بعلبک که ملک ایشان اجب نام داشت و بعد از چند گاه که الیاس به لوازم امر نبوت قیام فرموده از ایمان ایشان نومید گشت مفارقت ایشان را از بارگاه کبریا مسألت نمود اسبی با اسباب سواری مجموع مجسم از آتش ظاهر شد و الیاس پای در رکاب آورده الیسع را به خلافت خویش تعیین کرد و در قباب عزت و نقاب کرامت از نظر امت پنهان شد ...محل اقامت الیاس صحاری و بیابانها باشد و سرگشتگان و گمشدگان را راه نماید.»(خواند میر، ۱۳۵۳: ۱۰۷)

اقبال در بیت زیربه زیبایی کرباس و الیاس را در کنار هم نشانده است:

همچو کرپاسی که از یک نیمه زو الیاس را　　کرته آید وز دگر نیمه یهودی را کفن

(کلیات:۳۶۸)

ایوب:

کلمه ی ایوب در قرآن ۴ بار آمده و در شعر اقبال ۳ بارتجلی شاعرانه یافته است.«پدر بزرگوار آن پیغمبرعالی مقدار به روایت اکثر ارباب اخبارموص بن عیص بن

اسحق (ع) بود وقولی آنکه موص ولد روبیل بودو او روزیکه ابراهیم (ع) از آتش نمرود نجات یافته از بادیه ی غوایت به سر چشمه ی هدایت شتافت و مادر ایوب در سلک بنات لوط انتظام داشت و ایوب (ع) جهت ارشاد متوطنان قریه ی ثنیه یا ثانیه(قریه ای میان رمله ودمشق) مبعوث گشت و آنجناب مدت بیست و هفت سال فرقه ی ضلال را به ملت حنیف ابراهیم دعوت نموده ودر آن اوقات زیاده از سه نفر به وی نگرویدند وآن سه کس نیز در وقت ابتلا از در گاه نبوت او روی گردانیدند ومدت بلیه ی ایوب به قول اشهر هفت سال بود ودر متون الاخبار مسطور است که ایوب (ع) بعد از رفع ابتلا هفتاد سال زندگانی نمود و خلایق را به راه راست دعوت نمود».(خواند میر، ۱۳۵۳: ۷۶)

بیت زیر نمونه ای از این گونه ابیات است:

عاشقی آموز و محبوبی طلب چشم نوحی، قلب ایوبی طلب

(کلیات:۱۵)

خضر:

واژه ی خضر در قرآن بکار نرفته است ولی در شعر اقبال ۱۶ بار بازتاب یافته است.«بعضی خضر را از پیامبران بنی اسرائیل و برخی، بنده‌ای از بندگان خدا همچون لقمان، دانسته‌اند که علم بسیار داشت. برخی خضر را با یسع و بعضی با الیاس و گاه با الیاء و ارمیا مطابقت داده و حتی سفر موسی ویوشع را که در قرآن نیز به آن اشاره شده ماخوذ از سفر الیاس ویسع دانسته‌اند...پدر خضر اگر چه پادشاهی نیکوکار بود، خدا را نمی‌پرستید اما خضر، خدا پرست شد و از ازدواج سرباز زد و در جزایر مسکن گزید خضر بر آب حیات نیز دست یافت و تا رستخیز جاودانه شد.از این رو، برخی منابع او را سر کرده لشکر اسکندر یا ذوالقرنین دانسته‌اند که در نتیجه تقوای خود و یا به دلیل اینکه بر مقدمه لشکر او بود به نوشیدن آب حیات نایل آمد ولی اسکندر (ذوالقرنین) از آن بی نصیب ماند. خضر راهنمای دریاهاست و هر که در دریاها راه گم کند. او را راه

نماید و هر که بمیرد بر او نمازکند و الیاس همین کار را در بیابانها کند.»(یا حقی، ۱۳۸۶: ۳۳۳_ ۳۳۲)

طاقت پرواز بخشد خاک را　　　خضر باشد موسی ادراک را

(کلیات:۱۳)

در شعر و ادب عرفانی واژه های خضر، اسکندر، آب حیوان وظلمات از بسامد بالایی برخوردار است عرفا، خضر و الیاس را در زمره اولیا شمرده‌اند.«به نظر آنها خضر نمونه عشق و موسی مظهر عقل است که در همسفری خضر، ناتوان آمد. آب حیات در درون ظلمت جای دارد و خضرکه پیر طریقت و زنده جاوید است سالک را به آن راه می‌نماید».(یا حقی،۱۳۸۶ :۳۳۳)

اقبال در بیت های زیر نیز به این ماجرا اشاره کرده است:

خضرو در ظلمات او آب حیات　　　زنده تر از آب چشمش کائنات

(کلیات:۲۵)

با سکندر خضر در ظلمات گفت　　　مرگ مشکل زندگی مشکل تر است

(کلیات:۲۷۰)

پویان بی خضر سوی منزل　　　بر دوش خیال بسته محمل

(کلیات:۲۳۲)

داود:

کلمه ی داود ۱۶ بار در قرآن و ۳ بار در شعر اقبال دیده می شود.«داوود یعنی محبوب، و او جوان ترین فرزندان یسّا از سبط یهودا بود »(هاکس، ۱۳۷۷ :۳۶۸) «حضرت داوود تقریباً در سال ۱۰۳۳ پیش از میلاد در بیت لحم متولد گردیده و تقریباًدر سال ۹۶۲ قبل از میلاد در سن ۷۱ سالگی وفات یافته و در شهر داوود بر فراز کوه صهیون مدفون شده است . مدت نبوت یا سلطنت او چهل سال بوده است.» (خزائلی، ۱۳۸۶: ۳۱۱) «در جوانی از لشکریان طالوت بود و در میدان جنگ فرمانده دشمن را که جالوت نام داشت بکشت . خدا به او پادشاهی و حکمت داد.»(قریشی،

۱۳۶۴:ج۲،۳۶۷) «داوود به خوش آوازی معروف است .در سوره ی سبا، آیه ی ۱۰ می فرماید:«ولقد اتینا داود منا فضلا» یعنی همانا دادیم داوود را مزیتی . ومفسرین آن مزیت را به صدای خوش و نرم کردن آهن تفسیر کرده اند.داوود هنگامی که کتاب خود را با لحن خوش می خواند مرغ از طیران باز می ایستاد . در ترجمه ی رساله ی قشیری آمده است: «و گویند هر گاه که داوود علیه السلام زبور برخواندی پری و آدمی و وحوش و طیور همه به سماع باز ایستادندی .وقت بودی چهار صد جنازه از مجلس او برداشتندی که اندر آواز سماع او بمرده بودند.»(شمیسا، ۱۳۷۷ :ج۱، ۲۶۷)

علامه اقبال که از دیار هند آزرده خاطر است نوای حیات را چنان در آن بی اثر می بیند که به نغمه ی داوودی نیزامکان حیات مجدد آن را مقدور نمی داند:

به خاک هند نوای حیات بی اثر است　　　که مرده زنده نگردد ز نغمه داود

(کلیات:۲۴۳)

سلیمان:

واژه ی سلیمان ۱۷ بار در قرآن و ۷ بار در کلیات اقبال استفاده شده است. «حشمت سلیمان و بساط حکمفرمایی او و تسلطش بر باد و آشنائی اش به زبان موران و حیوانات و نظرداشتن با موران در ادبیات فارسی منعکس است.»(خزائلی، ۱۳۸۶: ۳۹۵) «سلیمان، با دارا بودن انگشتری، دیوان را زیر فرمان داشت، آنها می توانستند که از قعر دریا، گوهرها را فراز آرند و قصرها بنا کنند»(اشرف زاده، ۱۳۷۳ :۳۲۹)«روزی دیوی به نام صخر جنی که به زشت رویی و بد بویی مشهور است آن انگشتری را به حیله ربود و در نتیجه چهل روز به جای سلیمان سلطنت کرد . عاقبت الامر این مشکل به تدبیر وزیر سلیمان آصف بن برخیا حل شد.»(شمیسا، ۱۳۷۵: ۳۳۴) اقبال به ماجراهای مور، انگشتری، باد و دیگر جوانب قصه ی سلیمان نظر داشته و بیت های زیر نشانی از این معناست:

ای مسلمان دگر اعجاز سلیمان آموز　　　دیده بر خاتم تو اهرمنی نیست که نیست

(کلیات: ۲۵۶)

حدیث عشق به اهل هوس چه می گوئی به چشم مور مکش سرمـه ی سلیمانی

(کلیات:۲۴۰)

عیسی:

در قرآن واژه عیسی ۲۵ بار و کلمه مسیح ۱۰ بار و در شعر اقبال ۱۱ بـار بـه اشـکال مختلف آمده است. از القـاب معـروف عیـسی بـه روح الله و مـسیحا مـی تـوان اشـاره نمود.«... لفظ مسیح لغتی است آرامی و به معنی تراشیده اسـت...لفـظ عیـسی از اصـل عبری گرفته شده و ریشه عبری آن شیوع به معنی نجات دهنده است و با نـام یوشـع و نام الیسع قرابت دارد.» (خزائلی،۱۳۸۶: ۴۶۵- ۴۶۳) «از همـان سـاعت تولـد معجـزات شگفت انگیزی از وی به ظهور رسید، مانند: سخن گفتن او با مادرش، دلـداری دادنـش به وی، تکلّم با دیگران، بیان خبرهای غیبی و اخبار آینده، ساختن مرغ از گـل و دمیـدن در آن و زنده شدن به اذن خدا، شفا دادن کور مادرزاد و برص دار را، زنده کـردن مـرده به اذن خدا، عروج به آسمان بـه هنگـام بـه صـلیب کـشیدن، کـه نمونـه هـایی ازآن در سوره‌ی مائده آیه ی۱۰۹ و سوره‌ی آل عمران آیه ی ۴۹ آمده است.» (رسولی محلاتـی، ۱۳۷۶: ۷۳۶ – ۷۳۷) اقبال از داستان عیسی بـن مـریم و دم مـسیحایی وی بـسیار بهـره گرفته است بیت های زیر به عنوان نمونه کفایت می کند:

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری عجب این است که **بیمار تو بیمارتر** است

(کلیات: ۲۵۸)

حکیمـــان مرده را صورت نگارنــد یـــــد موسی، **دم عیسی** ندارنـــــد

(کلیات: ۱۶۶)

محمد:

واژه ی محمد به همراه دیگر عناوین و القاب آن حضرت ۱۹ بار در قرآن و۱۱۵بـار در شعر اقبال به کار رفته است.اا«محمد خاتم النبیین و صاحب شـریعت مقـدس اسـلام است... روز تولد پیغمبر اکرم هشتم یا دوازدهم یا هفـدهم یابنـا بـه تحقیقـات تـاریخی

استاد محمود پاشا نهم ربیع الاول مطابق با آوریل ۵۷۱ میلادی بوده است سال ولادت آن حضرت را بیشتر مورخین عام الفیل پنداشته اند حضرت محمد در سن سیزده سالگی با عموی خود عبد مناف مکنی به ابوطالب برای تجارت به شام رفت در بیست و پنج سالگی به همراهی میسره غلام خدیجه سفر تجاری پیش گرفت و در این سفر، نسطور راهب، به نبوت وی بشارت داد. حضرت محمد با سفرهای تجاری خود امانت و درستی خویش را ظاهر ساخت و به محمد امین ملقب گردید در سی و پنجمین سال عمر آن حضرت تجدید بنای کعبه اتفاق افتاد و در چهلمین سال عمر خود هنگامی که معتکف بود و شب و روز به عبادت می پرداخت به پیغمبری مبعوث گردید و در بیست و هفتم ماه رجب یا در شب قدر که مصادف با یکی از شبهای ماه رمضان است قرآن بر وی نازل گردید.هجرت پیامبر از مکه به مدینه که مبدا تاریخ اسلام قرار گرفت در اواسط ماه ربیع الاول مطابق با ۲۰ سپتامبر ۶۲۲ میلادی اتفاق افتاد حضرت پیغمبر ده سال در مدینه به نشر احکام که به تدریج نازل می‌شد اشتغال داشت و از جانب دیگر به وسیله غزوات و سرایا دعوت اسلام را به اطراف و اکناف عربستان منتشر ساخت...در اوایل سال یازدهم هجرت حضرت پیغمبر بیمار شد و در اوایل ماه ربیع الاول یا اواخر ماه صفر این جهان را بدرود گفت.»(خزائلی، ۱۳۸۶: ۵۶۳-۵۵۷)

بازتاب گسترده ی آیات، روایات، معجزات و مناقب مصطفوی در شعر اقبال خود تحقیق جداگانه ای را می طلبد که در این وجیزه امکان ذکر همه ی موارد مقدور نمی باشد، ابیات زیر به عنوان مشت نمونه ی خروار کافی است:

در **شبستان حـــرا** خلوت گزید　　　قوم و آئیـــن و حکومت آفرید

(کلیات:۱۵)

مصطفی **اندر حرا** خلوت گزید　　　مدتی جز خویشتن کس را ندید

(کلیات:۳۰۹)

اقبال ازشکستن کنگره های کاخ کسری این گونه در شعر خویش یاد می کند:

بوریـــا ممنون خواب راحتش　　　تاج کسری زیر پـــای امتش

(کلیات:۱۵)

از جمله وقایعی که در «شب میلاد آن شفیع روز معاد اتفاق افتاد معدوم شدن آب دریاچه ساوه است و جریان آب در وادی سماوه... و هم در آن شب کسری بطاق کسری که جفت آن در ساحت گیتی هیچکس نساخته بود ظاهر شد و چهارده کنگره از آن ساقط گشت (خواند میر، ۱۳۵۳: ۲۹۲)

اقبال در بیت زیربه آیه ی ۱ سوره ی قمر نظر داشته است:

پنجه ی او پنجه ی حق میشود **ماه از انگشت او شق میشود**

(کلیات:۱۹)

بیت زیر علامه اقبال نیز ناظربه آیه ی ۳۳ سوره ی احزاب می باشد:

رونق از ما محفـــــل ایام را او **رسل را ختـــم** و ما اقوام را

(کلیات:۷۰)

همچنین بیت زیر اشاره به نالیدن ستون حنانه در فراق پیامبر دارد:

من چه گویم از تولایش که چیست **خشک چوبی** در فراق او گریست

(کلیات:۱۷)

موسی

واژه ی موسی ۱۳۰ باردر قرآن و ۶۲ بار به صورتهای مختلف در شعر اقبـال تجلـی شاعرانه یافته است.«موسی صاحب شریعت و فاتح و منجی ملت یهـود اسـت کـه بـین قرون ۱۵ـ۱۳ پیش از میلاد ظهور کرده است بر حسب تورات نام پدرش عمـرام اسـت که در لهجه عرب بصورت عمران درآمده و مادرش یوکابـد(در کتـب قـصص اسـلامی بوکائیل یا یوخائیل نام داشته و از سبط لاوی بوده است.» (خزائلی،۱۳۸۶: ۶۱۶-۶۱۷)

موسی یکی از پیامبران مورد علاقه ی اقبال است کـه مبـارزات، بیـنش توحیـدی و ابعاد و حوادث گوناگون زندگی او به اشکال مختلف در شعر وی نمود یافته است برای مثال بیت های زیر ناظر به اشتیاق دیدار موسی به جمال الهی در کوه طور و جواب لـن ترانی از ناحیه ی ربوبی است:

در **کهستان چون کلیم** آواره شو نیم سوز آتش نظـــاره شو

(کلیات:۲۹۷)

چشم موسی خواست **دیدار وجود** این همه از لذت تحقیق بود

(کلیات:۳۰۹)

گشای چهره که آن کس که«لن ترانی» گفت هنوز منتظر جلوه ی کف خاک است

(کلیات:۱۳۹)

از سوال آشــفته اجـــزای خودی بی **تجلی** نخـــل سینای خودی

(کلیات:۱۸)

«...در جانب طور سینا روشنائی به نظر کلیم درآمد اصحاب را به توقف امـر کـرد و خود به تصور وجدان آتش عصا برگرفت و چون باد بدان جانب در اهتـزاز آمـد چـون نزدیک بدان روشنی رسید آتشی عظیم دید که از شاخ درخت سبز سر بـه کـره ی اثیـر کشیده است آوازی شنید که (یاموسی)، کلیم الله لبیک بر زبان آورده هـیچکس را ندیـد در کرت سوم موسی گفت تو چه کسی که کلام تومی شنوم و تو را نمـی بیـنم خطـاب رسید (انی انا الله رب العالمین و انا ربک یا موسی) و کلیم الله به سجده افتـاد ».(خوانـد میر، ۱۳۵۳: ۸۵) لازم به ذکر است که آیه ی ۷ سوره ی و آیه ی ۱۴۳ سـوره ی اعـراف و آیه ی ۲۳ سوره ی مومنون نیز به همین ماجرا اشاره دارد.

در ره عشق فلان ابن فلان چیزی نیست ید **بیضای کلیمی به سیاهی** بخشند

(کلیات:۲۵۳)

بیت فوق اشاره به ید بیضای موسوی دارد که ناظر به آیه ی ۲۲ سوره ی طه است:

برق سینا شکوه سنج از بی زبانیهای شوق هیچکس در **وادی ایمن** تقاضائی نداشت

(کلیات:۱۵۷)

بیت بالا نیز دلالت به آیه ی ۳۰ سوره ی قصص دارد و چون آمد موسی به آن آتش آواز دادند او را از کران رودبار از سوی راست .در آن جایگاه بابرکت [و آفرین کرده بر

آن] ازآن درخت[سدره] [خواندند] که یا موسی من الله ام خداوند جهانیان. (میبدی، ۱۳۵۷: ج۷، ۲۸۹)

همین **دریا همین چوب کلیم** است	که از وی سینه ی دریا دو نیم است

(کلیات:۱۶۱)

همچنین بیت فوق تلمیحی است به ماجرای معجزه ی موسی و نجات بنی اسرائیل و غرق شدن فرعونیان که در آیه ی ۶۳ سوره ی شعرا به آن اشاره شده است:

نوح

واژه ی نوح ۴۳ بار در قرآن و ۲ بار در شعر اقبال آمده است.«نوح به معنی راحت، جدّ هفتمین بعد از آدم است.و پدر دومین بنی نوع بشر است.» (هاکس، ۱۳۷۷: ۸۹۶)«نوح Noe در قرآن و قصص اسلامی مقامی به سزا دارد و ثعلبی برای نوح ۱۵ مزیت می شمارد اما تورات به نوح رتبه نبوت نداده است. بر حسب قرآن مجید، نوح اولین پیغمبریست که در زمان وی عذاب نازل گردیده است . بر حسب روایات معتبر، نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و حضرت محمد انبیاء اولوالعزم هستند.» (خزائلی، ۱۳۸۶: ۶۴۱)

بیت های زیر مصادیق کاربرد نوح در شعر اقبال می باشند:

جز دعاها نوح تدبیری نداشت	حرف آن بیچاره تأثیری نداشت

(کلیات:۲۹۷)

عاشقی آموز و محبوبی طلب	چشم نوحی، قلب ایوبی طلب

(کلیات:۱۵)

هارون

کلمه ی هارون ۲۰ بار در قرآن و ۳ بار در کلیات اقبال بکار رفته است.«هارون نخست زاده ی عمران و برادر موسی از یک پدر و از یک مادر است و در زبان عبری لفظ هارون به معنی «کوه نشین » میباشد. هارون به نقل تورات ۱۲۳ سال عمر کرده در سن ۸۳ سالگی به معاونت حضرت موسی مأمور شده است .هارون به موجب تورات

مقام نبوت نداشته و رئیس کَهَنه بوده است . در نزدیکی وفات او موسی به فرمان خدا لباس کهانت را از تن او کند و بر پسر هارون «الیعازر » پوشانید .هارون پیش از آنکه بنی اسرائیل وارد سرزمین مقدس شوند قبل از وفات موسی در کوه هور در گذشت و یهودیان محل قبر او را در کوه هور میدانند. (شاید نام هارون به معنی کوه نشین بعد از وفات به او داده شده باشد) »(خزائلی، ۱۳۸۶ : ۶۵۸-۶۵۷)«هارون وزیر و معین موسی بوده و موسی وحی را به او ابلاغ می کرده است .»(قریشی، ۱۳۶۴ : ج ۱۵۱،۷)

در بیت زیر اقبال خود را وارث موسی و هارون می داند:

در دل حق سر مکنونیم ما وارث موسی و هارونیم ما

(کلیات:۵۲)

یوسف

واژه ی یوسف ۲۶ بار در قرآن و ۱۲ بار در شعر اقبال استفاده شده است در قرآن سوره ای به نام حضرت یوسف وجود دارد که خداوند در آن حکایت یعقوب و یوسف و برادران را آورده و از آن به احسن القصص یاد کرده است.«یوسف فرزند یعقوب و نواده ی اسحق و فرزند سوم ابراهیم (ع) می باشد .»(قریشی، ۱۳۶۴: ج ۷، ۲۶۴) «به موجب تورات، یعقوب دوازده فرزند داشت . که یوسف را خداوند از زن محبوب یعقوب، راحیل، به او عنایت کرد معنی یوسف بنا به نقل تورات این است که:خدا خواهد افزود. » (خزائلی، ۱۳۸۶: ۶۷۰)

ماجرای عبرت انگیز یوسف و برادران یکی از دست مایه های اصلی شعر اقبال است. واژه های یوسف، زلیخا، یعقوب، گرگ، چاه و زندان بارها در شعر اقبال تجلی یافته، این داستان مورد توجه اقبال بوده و به کرّات از آن الهام گرفته است. شواهد زیراز این قبیل می باشد:

عصر من داننده ی اسرار نیست **یوسف من بهر این بازار** نیست

(کلیات:۶)

رزق خود را از کف دونان مگیر یوسف استی خویش را **ارزان** مگیر

(کلیات:۱۰۶)

یوسف گم گشته را باز گشودم نقاب　　تا به تنک مایگان ذوق خریدن دهم

(کلیات:۱۵۳)

چنان که پیداست بیت های فوق اشاره به فروختن حضرت یوسف به بهای اندک دارد و ناظر است به آیه ی ۲۰ سوره ی یوسف «غلام کاروان مالک بن ذعَر، یوسف را از چاه برکشید.این خبر به برادران یوسف رسید، به جانب کاروان شتافته، در صدد بیع یوسف آمده مالک بن ذعر آن افتخار احرار را به درمی چند ناسره بیع نمود»(خواند میر، ۱۳۵۳: ۶۴-۶۳)

گاه شاهی بجگرگوشه ی سلطان ندهند　　گاه باشد که بزندانی چاهی بخشند

(کلیات:۲۵۳)

درخودی کن صورت یوسف مقام　　**از اسیـــری تا شهنشاهی** خرام

(کلیات:۳۸)

یوسفی را ز **اسیری به عزیزی** بردند　　همه **افسانه و افسون زلیخائی** رفت

(کلیات:۲۶۰)

در بیت های بالا نیز احساس رقیق، روح اشراقی وخلوص وصف ناپذیر اقبال را به بهانه ی قصه ی یوسف می توان به تماشا نشست که تلمیح به آیه ی ۱۵و آیه ی ۳۲ سوره ی یوسف می باشد و بالاخره بیت زیر که تارو پود وجود انسان را به ارتعاش درمی آورد:

دگر از **یوسف گمگشته** سخن نتوان گفت　　**تپش خون زلیخا** نه تو داری و نه من

(کلیات:۲۵۲)

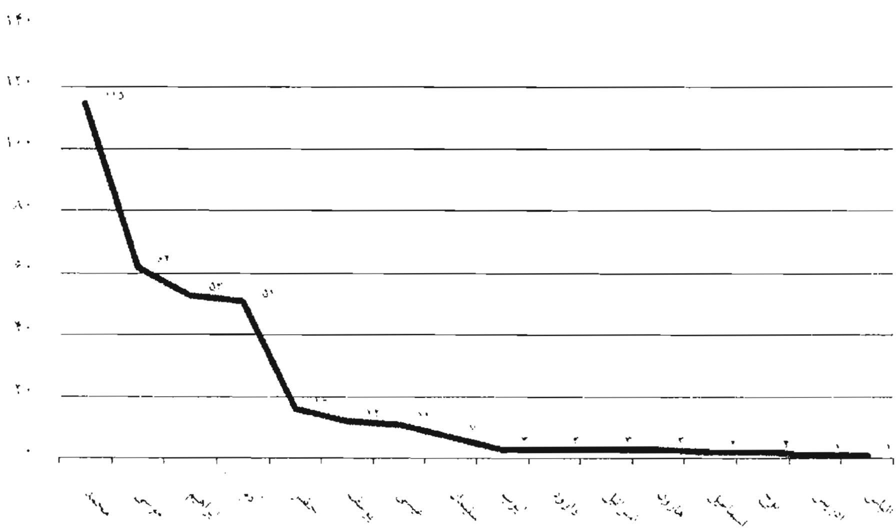
نتیجه

علامه اقبال تربیت شده ی مکتب خانه ی قرآن است .تأثیر شگرف و عمیق آموزه های وحیانی را در آینه ی شعر اقبال به وضوح می توان مشاهده کرد در حقیقت

نگاه بلند و بینش توحیدی اقبال در مسیر تفکر احیاگرانه ی وی بسیار مؤثر افتاده است . به عقیده ی وی داروی دردهای جامعه ی مسلمان را باید در قرآن جستجو کرد .«و ننزلُ من القرآن ماهو شفاء و رحمةٌ للمؤمنین و لا یزیدُالظالمینَ الّا خَسارا»(اسرا آیه ی۸۲) پیوند علامه اقبال با قرآن از نکاتی است که باید روی آن تأمل نمود.

طرفه کاری های اقبال که در قالب صور خیال بدیع و شیرین با درون مایه ای از آیات و روایات رنگ وجود یافته حلاوت گفتار وی را دو چندان کرده است.بازکاوی جلوه ها و جنبه های مختلف داستان پیامبران در شعر اقبال این نتیجه را به دست می دهد که وی از شعر بیشتر به عنوان وسیله ای برای تحقق احیای تفکر دینی و اتحاد و وحدت مسلمین مدد می جسته است. در حقیقت این شاعر و اندیشمند پاکستانی را باید از نوادر و نوابغ و مصلحان بزرگ مشرق زمین به شمار آورد.

نمودار فراونی اسامی پیامبران در شعر علاّمه: اقبال لاهوری



منابع

- **قرآن مجید**

- اشرف زاده، رضا (۱۳۷۳) **فرهنگ کاربرد آیات و روایات در اشعار شیخ فرید الدین عطارنیشابوری**، مشهد: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی خراسان.

- الحسینی(خواند میر) غیاث الدین بن همام الدین (۱۳۳۳)**تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر**، مقدمه جلال الدین همایی،زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران:خیام.

- بجنوردی،کاظم (۱۳۷۴)دائره المعارف بزرگ اسلامی،چاپ دوم،تهران:انتشارات مرکز دایره المعارف اسلامی.

- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۵)**داستان پیامبران در کلیات شمس**،تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- خزائلی، محمد (۱۳۸۶)**اعلام قرآن**، چاپ هفتم، تهران:انتشارات امیرکبیر.

- رسولی محلاتی سید هاشم (۱۳۷۶) **قصص قرآن یا تاریخ انبیاء**، چاپ یازدهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- شمیسا، سیروس (۱۳۷۷)**فرهنگ اشارات** ۲ج، تهران:انتشارات فردوسی.

- ------ (۱۳۷۵)**فرهنگ تلمیحات**، چاپ پنجم، تهران:انتشارات فردوسی.

- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۷)**گنج سخن**، چاپ هشتم، تهران: انتشارات ققنوس.

- فروزانفر ، بدیع الزمان (۱۳۴۷)**احادیث مثنوی** ، چاپ دوم، تهران:امیرکبیر.

- قریشی، سید علی اکبر (۱۳۶۴) **قاموس قرآن**، دارالکتب الاسلامیه.

- لاهوری، اقبال (۱۳۴۳) **کلیات اقبال لاهوری**، چاپ اول، تهران:انتشارات سنائی.

- --- (۱۳۸۸)**کلیات اقبال لاهوری**،چاپ اول،به کوشش فرید مرادی، تهران:نشر ثالث

- محتبتی، مهدی (۱۳۷۹) **صدای رویش خیال**، چاپ اول، تهران: زهد.

- میبدی، ابوالفضل رشید الدین، (۱۳۵۷) **کشف الاسرا و عده الابرار**،۱۰ج، چاپ سوم، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران:انتشارات امیرکبیر.

- هاکس، جیمز (۱۳۷۷) **قاموس کتاب مقدس**، تهران: انتشارات طهوری.

- یاحقی، محمد جعفـر (۱۳۸۶) **فرهنگ اساطیر و داستان واره ها در ادبیات فارسـی**، چاپ اول، تهران: فرهنگ معاصر.

یوسف علی یوسف نژاد
مربی دانشگاه پیام نور اسفراین

فشردگی و شکست واژگان در شعر علامه اقبال

چکیده

سروده های ارجمند شاعر شرق، علامه اقبال لاهوری را از زوایای گوناگون می توان بررسی نمود. به واقع شعر این آخرین پارسی گوی شبه قاره منشوری است که از هر زاویه ای که به آن نگریسته شود طیفی از معانی خوشرنگ و زیبای ادبی را می توان در آن جست.یکی از خصوصیات شعر فارسی قابلیت فشردگی و شکست واژه ها برای انطباق با عروض فارسی است. بسیاری از واژه های پارسی برای آنکه با ظرف عروض خویش منطبق شوند فشرده و شکسته می شوند و این اتفاق گاه موجب پیدایی واژه هایی جدید با بار معانی متفاوت با آنچه که در اصل خود داشته است، می شود. آنچه که ذهن و زبان فارسی زبانان در تفاوت معنایی واژه هایی چون آواز و آوازه و غیره در می یابد بی شک ناشی از این مسأله است. باری نحوه ی استفاده از این عنصر در شعر شاعران فارسی زبان متفاوت است. گاه درشتناکی سبک و زبان فخیم شاعری چون ناصرخسرو ایجاب میکند که هرگز در شعر او هگرز شود و گاه در شعر شاعران سبک عراقی، نظر به لطافت زبان و آرامش جاری در آن، شکست واژه ها را می توان در زمره عیوب شعر جستجو نمود. بدیهی است هر قدر که شعر از خاستگاه اولیه ی خود فاصله بگیرد و به سوی پختگی و روانی گام بردارد، شکست واژه ها و فشردگی آنها کمتر به چشم می خورد. در شعر شاعران آغازین زبان فارسی همچون رودکی، شهید بلخی، کسایی و دیگران می توان آثار شکست واژه ها را به فراوانی دید. طیف وسیعی از فشردگی واژه ها، حذف حروف، تبدیل و تغییر کلمات، مد و یا تشدید واژه ها در شعر شاعران اولیه فارسی به چشم می خورد. بدیهی است که شعر شاعران سده

های بعدی به لحاظ برخورداری از پختگی و نزدیکی به تکامل، شکست واژه ها را به این شدت برنمی تابد و کلمات در آن به شکل معمول خویش و یا با حداقل تغییرات می آیند. شعر علامه اقبال لاهوری نیز در زمره این گروه است. هر چند که خاستگاه شعر این فیلسوف شرق ناحیه ای دورتر از مبدأ شعر فارسی است ولی ذهن قادر و اندیشه نافذ علامه، روانی شعر را تا آنجا رسانده است که گاه حیرت را می انگیزد.
در این مقاله به نمونه هایی از شکست واژه های شعر علامه اقبال لاهوری و دلایل ضمنی استفاده از آن و نیز دیگر تغییرات واژها به ضرورت وزن و قافیه اشاره می شود شاید که شاخه ی نوری دیگر باشد از منشوری که در آغاز گفتم هرچند به دلیل بضاعت اندک من نه چندان واضح و شفاف.
واژ گان کلیدی: علامه اقبال- شکست واژگان- عروض- قافیه.

مقدمه

در این مقاله دو مثنوی اسرار خودی و رموز بی خودی علامه اقبال از این دیدگاه مورد بررسی قرار گرفته است. مثنوی اسرار خودی دارای ۸۷۲ بیت بوده و از یک تمهید، سیزده بخش، چهارحکایت و یک دعا تشکیل شده است. مثنوی در بحر رمل مسدس محذوف (مقصور) سروده شده و دارای زبانی سیال و چابک است. علامه اقبال گاه ابیاتی از ملای روم را تضمین کرده و در بیشتر ابیات این مثنوی ردپای ذهن و زبان مولانا را می توان دید. مثنوی رموز بی خودی نیز در همان وزن مثنوی اسرارخودی آمده و ۸۴۷ بیت دارد. زبان این دو مثنوی کاملاً شبیه یکدیگر بوده و ظاهراً دو مثنوی در یک مجموعه بوده و اسرار رموز نامیده می شده است.
با وجود زبان نو علامه در این دو مثنوی گاه استفاده از واژه هایی چون (اندر) زبان شعر را کهن می نماید:

ذره ام مهر منیر آن من است   صد سحر اند رگریبان من است

(اقبال ، ۱۳۴۳: ۵)

و جالب این که به لحاظ استفاده از واژگان این چنینی فقط همین کلمه اندر است که چند بار تکرار شده است. بحث فشردگی واژگان در این دو مثنوی را می توان در چند گروه مورد بررسی قرار داد:

الف: فشردگی حرف ک + ضمیر او (۵ مورد)

فکرم آن آهو سر فتراک بست — کو هنوز از نیستی بیرون نجست

(همان: ۵)

شوکتی کو پخته چون کهسار بود — قیمت یک نغمه ی گفتار بود

(همان: ۲۱)

وقت ما کو اول و آخر ندید — از خیابان ضمیر ما دمید

(همان : ۵۰)

تا خدا صاحبدلی پیدا کند — کو ز حرفی دفتری املا کند

رشته ای کو بر فلک دارد سری — پارهای زندگی را همگری

(همان : ۶۱)

کودکی را دیدی ای بالغ نظر — کو بود از معنی خود بی خبر

(همان: ۹۸)

فشردگی دو واژه «که» و «واو» از رایجترین نمونه های فشردگی واژگان در شعر فارسی است که از آغاز تا کنون آمده است. اگرچه این فشردگی در شعر فارسی از بسامد بالایی برخوردار است ولی در نثر و به تبع آن در محاوره فارسی رواج نیافته است.

ب: فشردگی حرف از + ضمیر او (۷ مورد)

فکر گردون رس زمین پیما *ازو* — چشم کور و گوش ناشنوا ازو

(همان : ۳۴)

ذره ی بی مایه ضو گیرد *ازو* — هر متاعی ارج نو گیرد *ازو*

(همان : ۶۱)

دین *ازو* حکمت *ازو* آئین *ازو* زور *ازو* قوت *ازو* تمکین *ازو*

(همان: ۶۲)

پایه ی اسلامیان برتر *ازو* احتـــــرام شرع پیغمـــبر *ازو*

(همان: ۶۷)

از تلاوت بر تو حق دارد کتاب تو *ازو* کامی که می خواهی بیاب

بزم اقوام کهن بر هم *ازو* شـــــاخسار زنـــــدگی بی نم *ازو*

(همان: ۸۴)

فشردگی دو واژه از و او در ۶ بیت ایـن دو مثنـوی آمـده اسـت. همـانطور کـه در نمونه ها دیده می شود، در چهار بیت واژه ازو به عنوان ردیـف آمـده اسـت کـه قابـل توجه است. نکته دیگر اینکه در زبان محاوره فعلی نیز هرگاه این دو واژه در کنـار هـم قرار بگیرند فشرده می شوند و از این دیدگاه شعر و نثر به هم شبیه مـی شـود و دیگـر آنکه گاه به لحاظ ضرورت وزن در شعر باید دو واژه جدا تلفظ شود.

•

ج: فشردگی فعل ها

شکوه آشـــــوب غم دوران *بدم* از تهـــی پیـــمانگی نالان *بدم*

(اقبال، ۱۳۴۳: ۸)

آتش استـــــی بزم عالم بر *فروز* دیگران راهم ز سوز خود بسوز

(همان:۹)

سرمکنـــــون دل او ما *بـــــادیم* نعـــره بی باکانه زد افشا شدیم

(همان:۱۷)

زور تن کاهید و خوف جان *فزود* خوف جان سرمایه ی همت ربود

(همان: ۲۳)

وای بـــــر عشقی که نار او *فسرد* در حرم زائید و در بتخانه مرد

(همان:۲۸)

ای ز آداب امـــانت بیـــــخبر　　از دو عالم خویش را بهتر *شمر*

(همان: ۳۶)

بر زمیـــن بـــــرق نگاه او *فتاد*　　خاک از ســـوز دم او شعله زاد

(همان:۴۶)

هر چه از خود می دمد بر داردش　　هر چـــــه از بالا *فتد* بر داردش

(اقبال، ۱۳۴۳: ۶۱)

– ضرب تیغ او قوی تر می *فتد*　　هم نگاهش مثل خنجر می *فتد*

(همان: ۶۵)

– برق تیغش خرمن الحاد سوخت　　شمع دین در محفل ما *برفروخت*

(همان: ۶۷)

– حرف بی صوت اندرین عالم *بدیم*　　از رسالت مصرع موزون شدیم

(همان: ۶۸)

– سفته گوش سطوت شاهان *نیم*　　قطع کن از روی قرآن دعویم

(همان: ۷۳)

– از فریب عصر نوهشیار باش　　ره *فتد* ای راهرو هشیار باش

– قصه ی دین مسیحایی *فسرد*　　شعله ی شمع کلیسایی *فسرد*

(همان:ص۷۸)

در بحث فشردگی افعال نیز علامه اقبال از روال معمول فشردگی افعال در شعر فارسی فراتر نرفته است. مجموعه افعالی که حروفی از آنها حذف شده است در این نمونه ها آورده شده است از فعلهای معمول زبان فارسی است که در شعر بیشتر شاعران به لحاظ رعایت وزن فشرده می شوند. حذف الف در فعل های افسردن، افروختن و افـزودن در شعر فارسی از بسامد بالایی برخوردار است. البته در نثر و زبان محاوره ایـن افعـال بـه شکل معمول خود به کار رفته و به ندرت دیده می شود که در متنی بدون الف بـه کـار روند. فعل بدیم تغییر شکل یافته بودیم و شمر که از شمار آمـده اسـت از نمونـه هـای

دیگر فشردگی افعال در شعر علامه اقبال است که این دو نمونه بعدها کاربرد کمتری در شعر فارسی پیدا کرد.

د: فشردگی اسم و صفت

فکر من از جلوه اش مسحور گشت   خامه من *شاخ* نخل طور **گشت**

(اقبال، **۱۳۴۳: ۱۱)**

نی *برون* از نیستان آباد شد   نغمه از زندان او **آزاد شد**

آگهی از علم و فن مقصود نیست   غنچه و گل از چمن مقصود **نیست**

(همان: ۱۴)

ما که از قید وطن بیگانه ایم   چون *نگه* نور دو **چشمیم یکیم**

(همان: ۱۶)

مشت خاک خویش را از هم مپاش   مثل *مه* رزق خود از **پهلوتراش**

گرچه باشی تنگ روز و تنگ بخت   در *ره* سیل بلا افکنده **رخت**

(همان:۱۹)

باتو می گویم حدیث *بوعلی*   در سواد هند نام او جلی

پیشرو زد بانک ای ناهوشمند   بر جلوداران عامل *ره* مبند

از *ره* عامل فقیر آزرده رفت   دلگران و ناخوش و افسرده رفت

صورت برقی که بر *کهسار* ریخت   شیخ سیل آتش از گفتار ریخت

(همان:۲۰)

شوکتی کوپخته چون *کهسار* بود   قیمت یک نغمه ی گفتار بود

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۱)

شیرها از بیشه سر بیرون زدند   بر علف زار بزان *شبخون* زدند

شیر نر کوس *شهنشاهی* نواخت   میش را از حریت محروم ساخت

(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۱)

آمدش این پند خواب آور پسند — خورد از خامی *فسون* گوسفند

صد مرض پیدا شد از بی همتی — *کوته* دستی بیدلی دون فطرتی

(همان:۲۳)

رخش او در ظلمت معقول گم — در *کهستان* وجود افکنده سم

(همان:۲۴)

ما گران سیریم و خام و ساده ایم — در *ره* منزل ز پا افتاده ایم

(همان:۲۶)

هر که تسخیر *مه* و پروین کند — خویش را زنجیری آیین کند

(همان:۲۹)

نوع انسان را بشیر و هم نذیر — هم سپاهی هم *سپهگر* هم امیر

(همان: ۳۲)

مرسل حق کرد نامش *بوتراب* — حق یداله خواند در ام الکتاب

از خود آگاهی یداللهی کند — از یداللهی *شهنشاهی* کند

(همان: ۳۴)

با من آموز ای *شه* گردون مکان — زندگی کردن میان دشمنان

ناتوان خود را اگر *رهرو* شمرد — نقد جان خویش با *رهزن* سپرد

(همان: ۳۷)

سنگ *ره* آب است اگر همت قویست — سیل را پست و بلند جاده چیست

در خودی کن صورت یوسف مقام — از اسیری تا *شهنشاهی* خرام

(همان: ۳۸)

پخته فطرت صورت *کهسار* باش — حامل صد ابر دریا بار باش

(همان: ۳۹)

بر در او جبه فرسا آسمان — از مریدانش *شه* هندوستان

(همان: ۴۴)

خانه سوز محنت چل ساله شود　　طوف خود کن شعله ی جواله شو

(همان:۴۵)

تو که از اصل جهان آگه نه ئی　　از حـــیات جاودان آگه نه ئی

(همان:۴۹)

بارم آن اشکی که باشد دلفروز　　بیقرار و مضـــطر و آرام سوز

(همان:۵۳)

سوختن چون لاله پیهم تا کجا　　از سحر دریوز شـــبنم تا کجا

(اقبال، ۱۳۴۳: ۵۶)

در زبان قوم گویا می شود　　بر ره اســـلاف پویا می شود

(همان:۵۸)

تارک آفل ابـــراهیم خلیل　　انبیـــا را نقش پای او دلیل

(همان: ۶۸)

سطوت کسری و قیصر رهزنش　　بندها در دست و پا و گردنش

(همان:۷۰)

آشکارا شد که جابان است او　　میر ســـر بازان ایران است او
نعره ی حیدر نوای بوذر است　　گرچه از حلق بلال و قنبر است

(همان:۷۲)

بهر آن شهزاده ی خیر العمل　　دوش ختم المرسلین نعم الجمل

(همان:۷۴)

شاید از سیل قهستان برخوری　　بـــاز در آغوش طوفان پروری

(همان:۸۴)

این گهر را خود خدا گوهر گراست　　ظاهرش گوهر بطونش گوهر است

(همان:۸۶)

زاهدان و عاشقان دل *فکار* عالمان و عاصیان شرمسار

(همان:۸۹)

نغمه ای داری اگر تنها مزن جز به *شاخ* بوستان ما مزن

(همان: ۹۰)

فکر *خامش* در هوای روزگار پرکشا مانند باز نو شکار

(همان: ۹۹)

این ترا از خویشتن *آگه* کند آشنای کار و مرد ره کند

همچو خنجر بر *فسانت* می زند باز بر روی جهانت می زند

(همان: ۱۰۰)

فشردگی اسم و صفت در این دو منظومه علامه اقبال از چند منظر قابل بررسی است. گاه علامه حرفی را از واژه حذف می کند بی آنکه در معنی آن تغییری حاصل شود، همانند شاخه که به شاخ تبدیل شده است و افسون که به هیأت فسون آمده است و از این قبیل. صورت تغییر شکل یافته شاخ در نثر و محاوره نیز کاربرد دارد و همچنین در ترکیباتی همچون شاخ و برگ. از این گروه به واژه ی آگهی هم می توان اشاره کرد که تغییر شکل یافته ی آگاهی است و این واژه به همین صورت فشرده شده بعدها بار معنایی متفاوتی یافته و مستقل از شکل اصل خود در ذهن و زبان، فارسی زبان جایگیر شده است. واژه هایی چون مه و ره که از ماه و راه آمده اند از شکل های معمولی هستند که در شعر علامه اقبال همانند دیگر شاعران پارسی گوی فشرده شده اند. در این خصوص می توان به واژه رهرو اشاره کرد که در فشردگی خویش بار معنایی متفاوتی با اصل خود یعنی راهرو یافته است و از زبان شعر به نثر و محاوره نیز راه پیدا کرده است. چند نمونه از فشردگی واژگان نیز کمیاب است و می توان گفت علامه اقبال به تأسی از مولانای بزرگ کلمات را اینگونه آورده است: همانند براهیم به جای ابراهیم، در یوز به جای دریوزه، بوذر به جای ابوذر، این نوع فشردگی واژگان در

مثنوی معنوی به کرات دیده می شود ولی به نظر می رسد با زبان روان علامه اقبال در این دو مثنوی چندان هم خوانی نداشته باشد.

س : فشرگی سایر حروف

نا امیداستم ز یاران قدیم — طور من سوزد که می آید کلیم

نغمه ام ز اندازه ی تار است بیش — من نترسم از شکست عود خویش

(اقبال، ۱۳۴۳: ۶)

زمزم ار جوشد ز خاک من ازوست — می اگر ریزد ز تاک من ازوست

(همان: ۳۳)

هر که در آفاق گردد بوتراب — بازگرداند ز مغرب آفتاب

(همان:۳۴)

گر ز جمعیت حیات ملت است — کفر هم سرمایه ی جمعیت است

(همان: ۴۱)

ز آسمان آبگون یم می چکد — بر دل گرمم دمادم می چکد

زانکه تو محبوب یار ماستی — همچو دل اندر کنار ماستی

از پی قوم ز خود نامحرمی — خواستم از حق حیات محکمی

آرزوئی داشتم خون کردمش — تا ز راه دیده بیرون کردمش

(اقبال، ۱۳۴۳: ۵۶)

برگ سبزی کز نهال خویش ریخت — از بهاران تار امیدش گسیخت

(همان: ۵۹)

ورنه این بیچاره را منزل کجاست — کشتی ادراک را ساحل کجاست

تا ز اسرار تو بنماید ترا — امتحانش از عمل باید ترا

(همان:۶۲)

ما ز نعمتهای او اخوان شدیم — یک زبان و یکدل و یکجان شدیم

همان طور که در نمونه ها آمده است فشردگی سایر حروف در کلام علامه چندان ویژگی سبکی خاصی نداشته و به تبع فشردگی های معمول حروف در شعر فارسی آمده است تبدیل «از» به «ز» و «اگر» به «ار» و «از آنکه» به «زانکه» و سایر ترکیبات یا حرف از، از معمول ترین شکل فشرده واژگان در شعر فارسی است و علامه اقبال نیز از امکان زبان فارسی کاملاً استفاده کرده و به مقتضای وزن و گاه که مصلحت دیده این حروف را فشرده کرده است.

ص: کاربردی خاص از یک نوع فعل

نغمه ام از زخمه بی *پرواستم* — من نوای شاعر *فرداستم*

(اقبال، ۱۳۴۳: ۶)

پنجه کن با بحرم ار *صحراستی* — برق من در گیر اگر *سیناستی*

(همان:۷)

من که این شب را چو مه آراستم — گرد پای ملت *بیضاستم*

(همان:۱۰)

دل بدوش و دیده بر *فرداستم* — در میان انجمن *تنهاستم*

(همان:۵۳)

گرچه تو در ذات خود *یکتاستی* — عالمی از بهر خویش *آراستی*

من مثال لاله ی *صحراستم* — در میان محفلی *تنهاستم*

(همان:۵۴)

ملت از یک رنگی *دلهاستی* — روشن از یک جلوه این *سیناستی*

(اقبال، ۱۳۴۳: ۶۳)

حلقه ی ملت محیط *افزاستی* — مرکز او وادی *بطحاستی*

(همان:۶۹)

از اجل این قوم بی *پرواستی* — استوار از نحن *نزلناستی*

(همان:۸۰)

نکته ی قابل ذکری که در ضمن مطالعه ی این دو منظومه ی اقبال با آن مواجه شدم علاقه ایشان به استفاده از فعل است به اضافه کردن به اسم یا صفت است. گرچه ساخت این ترکیب فعلی را نمی توان در زمره سایه نمونه های فشردن واژگان آورد ولی نظر به حذف الف از است می توان آن را نوعی فشرگی واژه دانست. نکته اصلی در این است که علامه اقبال به این نوع استفاده از فعل است علاقه خاصی داشته و نزدیک به ۲۰ نمونه در این دو منظومه از آن استفاده کرده است. به نظر می رسد اینگونه آوردن فعل است، با سبک روان این دو منظومه چندان منطبق نیست و اصولاً آوردن فعل بدینگونه از خصوصیت سبک های خراسانی و ترکستانی است که در شعر علامه اقبال هم آمده است.

نتیجه

دقت در نمونه های ذکر شده بیانگر این حقیقت است که شعر اقبال همانطور که استاد شفیعی کدکنی اعتقاد دارند نتیجه طبیعی دگردیسی سبک هندی و ادامه آن در شبه قاره است. مشخصات عمده زبانی و نه معنایی و ذهن سبک بیدل در شعر علامه قابل رصد است. مبحث فشردگی واژگان آن نیز در این مقوله قرار می گیرد و به نظر می رسد همانطور که در سبک هندی کلام از پختگی خاصی برخوردار بوده و چندان سکشت نابهنجار واژگان را بر نمی تابد در شعر اقبال نیز این خصوصیت با همان شدت، قابل رؤیت است.

در شعر علامه اقبال فشردگی واژگان بر روال و هنجار شاعران سبک هندی و عراقی است و از افراط در این مبحث چندان خبری در آن نیست. اندک نمونه های خاص نیز که در متن مقاله به آن اشاره شده است ظاهراً نظر به حال و هوای خاص این مثنوی و قرابت آن با ذهن و زبان مثنوی مولانا است. بنابراین می توان گفت که فشردگی واژگان در شعر علامه اقبال نموداری از قدرت طبع و روانی و سیالی زبان شعری اوست.

منابع

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی** ، با مقدمه احمد سروش، تهران : انتشارات کتابخانه سنایی.

- شفیعی کدکنی – محمدرضا(۱۳۷۹) شاعر آینه ها، تهران : انتشارات آگاه.

دکتر محمد حسین یمین
دانشکده زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کابل

اقبال از مشتاقان فرهنگ و کشور کهن سال افغانستان

چکیده

اقبال را گرچه همه جهان می شناسد از همه بیشتر ملت ما، خرد و کلان این پارسی گوی لاهوری را عزیز می دارند و آثار اورا همواره می خوانند بویژه این شعرش ورد زبان همگان است:

آســـیا یک پیکر آب و گل است ملت افغان در آن پیکر دل است

ملت افغانستان هم به پاس محبت اقبال به این سرزمین و فرهنگ و مردم آن، لوح مزارش را که از سنگ های نفیس افغانستان ساخته شده به آرامگاه این مرد دانشمند و فکور شرق اهدا کرده است. افزون بر همه، محبت و دوستداری علامه اقبال را نسبت به کشور و مردم می توان از کتابی به نام افغانستان که به زبان انگلیسی در سال ۱۹۳۳ چاپ و نشر شده است به روشنی مشاهده کرد.

واژگان کلیدی: اقبال، افغانستان، هند، پاکستان .

مقدمه

دکتر محمد اقبال فرزند شیخ نور محمد لاهوری از شعرای نامدار زبان فارسی دری و اردو و از نوابغ شرق که در ۱۸۸۳ میلادی در شهر سیالکوت لاهور دیده به جهان گشوده و در ۱۹۳۸ میلادی چشم از جهان پوشیده، یکی از دوستداران پرشور ملت افغان بوده است. در آثار گرانبهای این نابغه شرق قسمت مهم آن وقف توصیف دانشوران بزرگ کشور افغانستان، اظهار ارادت به ملت افغانستان و تذکار تاریخ درخشان این سرزمین است.

اقبال آنگاه که نخستین بار در ۱۹۳۳ میلادی وارد کشور افغان می گردد، و قدم به شهر زیبا و تاریخی کابل می گذارد با عالمی از اشتیاق می گوید:

سرزمینی کبک او شاهین مزاج آهوی او گیرد از شیران خراج

آب او براق و خاکش تا بناک زنده از موج نسیمش مرده خاک

آید اندر حرف و صوت اسرار او آفتابان خفته در کهسار او

اقبال چون بر مزار ظهیرالدین محمد بابرشاه در گذرگاه وارد می شود، می فرماید:

خوشا نصیب که خاک تو آرمید اینجا که این زمین ز طلسم فرنگ آزاداست

علامه اقبال با ورود به غزنه و با افتادن نگاهش بر نقش و نگار در و دیوار شکسته ی آن، دلش می تپد و این چند بیت را می سراید که خیلی تأثیرگذار است:

خیزد از دل ناله ها بی اختیار آه زان شهری که اینجا بود پار

آن دیار و کاخ کو ویرانه یی است آن شکوه پار و فر، افسانه یی است

اقبال در سیر افلاک و جهانبینی، مولانا جلال الدین محمد بلخی را رهنمای خویش می داند و تعلیم این عارف و خداوندگار بلخ را مشعل راه خویش قرار داده و از افکار حکیم سنایی غزنوی، مولانا جامی هروی، بوعلی سینای بلخی و ناصر خسرو سودها برده و به ندای روشنفکرانهء سید جمال الدین افغانی گوش فرا داده است؛ چنانکه در آثار خویش از این دانشمندان سترگ و نابغه های کم نظیر علم و ادب بزرگوارانه یاد نموده و احساسات عمیق و بی شایبه ی خویش را به زبان شعر ادا کرده است؛ چون:

عطا کن شوررومی سوز خسرو عطا کن صدق و اخلاق سنایی

گهی شعر عراقی را بخوانم گهی جامی زند آتش به جانم

و یا:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوه ها تعمیر کرد

ای شناسای مقام بو علی جرعه یی آرم ز جام بو علی

علامه اقبال شاعر بزرگ لاهور یکی از پرمایه ترین شعرای اخیر پارسی گوی و دری زبان آن سرزمین است بویژه آنچه که در آثار این شاعر مورد توجه می باشد این است، که در آن رنگ و صبغه و نور تصوف و عرفان نمایان است، و از آن ندای آزادی و بیداری شرق به گوش می رسد. اقبال شاعری است که در دبستان مولوی بلخی قرآن پهلوی می خواند، یعنی که اقبال حتی نسبت به اردو به فارسی دری تمایل بیشتر نشان می داد چنانکه وی این احساس خود را هرگز نتوانست پوشیده نگهدارد، چنانکه گفته است که :

گرچه هندی در عذوبت شکر است　　　طـــرز گفتار دری شیرینتر است

اقبال نخستین راهرو جاده ی پهناور فرهنگ و ادب خراسانی و آغازین سخنور فارسی گوی آن سرزمین نیست، بلکه وی از آخرین راه پیمایان این طریق به شمار می آید؛ چه رابطه ی فرهنگی و ادبی میان کشور افغانستان و نیم قاره در این عرصه ریشه ی بسیار دیرینه و نیرومند دارد؛ چنانکه سلاطین خراسانی در شبه قاره و در لاهور، ملتان، کشمیر، دهلی، دکن... از سده ی پنجم تا سیزدهم هجری برای بیشتر از هفتصد سال حامی، پشتیبان و پرورشگر فرهنگ و ادب خراسانی و زبان فارسی دری بوده اند، و مهاراجه ها و حکمرانان آنجا همه در انتشار و تقویت شعر و ادب فارسی دری، فن و هنر خراسانی توجه کافی داشته اند؛ در عهد خسروشاه بن بهرامشاه غزنوی (۵۴۷ – ۵۵۸ هجری) و خسرو ملک بن خسروشاه غزنوی (۵۵۵ – ۵۸۲ هجری) با تجمع شاعران و ادیبان خراسانی در لاهور، آن شهر به نام غزنین کوچک یاد می شده شعرای معروف لاهور دران عصر عبارت بودند از: حمیدالدین شالیکوب لاهوری، یوسف بن محمد دربندی، ابوالمعالی نصرالله مترجم کلیله و دمنه، مسعود سعد سلمان، ابوالفرج رونی و دیگران. همچنان در عصر ناصرالدین قباجه حکمران ملتان سرزمین وسیع سند در نیمه ی اول سده هفتم هجری (۶۲۴ هجری) مرکز نشر و پخش زبان و ادب فارسی دری قرار گرفت، همین وقت است که قاضی منهاج سراج جوزجانی در آنجا به ریاست مدرسه بزرگ فیروزی برگزیده می شود و آنگاه است که عوفی بنا بر

حمایت وزیر ناصرالدین قباجه نخستین تذکره اش را به نام لباب الالباب و بعداً جوامع الحکایات را نوشته همچنان در کشمیر نخستین شعر فارسی دری در زمان اسکندر لودی سروده شد، لودیان افغان در ترویج زبان فارسی دری در آن دیار سعی وافر به خرج دادند. در سال ۸۲۷ هجری است که سلطان زین العابدین لودی زبان فارسی دری را در دربارش رسمی ساخت و بدین گونه کشمیر از مراکز مهم گسترش زبان و ادب فارسی دری درآن سرزمین شد.

در همین عصر است که به سبک حماسه سرایی در خراسان سخنوری توانا به نام کلهینه بهت کشمیری با پیروی از شاهنامه به سرودن مثنوی تاریخی در زبان سانسکریت زیر عنوان «راج ترنگی» یعنی شاهنامه پرداخت، بر اثر تشویق این حکمفرما مرکز مستحکم برای بسط و گسترش زبان و ادب فارسی دری در آنجا تاکنون دولت تیموریه ی هند در نیم قاره ادامه یافت.

به هر حال اگر پای نیروهای استعماری به شبه قاره نمی رسید نه تنها اقبال بلکه همه مردمان آن دیار به همین فرهنگ و ادب خراسانی رو می آورد همچنان که اقبال به زبان و ادب این سرزمین روی آورده آثار خود را به زبان دری آفریده است؛ چنانکه «پیام مشرق»، «مسافر» و «جاویدنامه» اقبال آثاری است به زبان دری که وی به حکمداران بزرگ افغانستان اهدا کرده است.

اقبال در آغاز کتاب به گونه ی تمهید نگاشته است که نکاتی از آن نقل می گردد: «از من خواهش کردند که بر این کتاب نفیس سطری چند به طور مقدمه بنگارم خیلی خوشحالم که به تکمیل این خواهش قلم بر می دارم، من افغانان را به حیث یک ملت زنده و کوشنده و فعال احترام دارم... ملتی که امثال محمد غوری و علاء الدین خلجی و شیرشاه سوری... را به دنیا داده و در همین عصر ها بزرگترین مرد مسلمان و شرق مانند سید جمال الدین افغانی را پرورده است، در بین ملل آسیایی عصر بسیار مهم شمرده می شود، در ازمنه ی گذشته نیز بلخ، بامیان، هده، کابل، غزنی و هرات

مراکز بزرگ ثقافت و مدنیت بودند و امید است که زمامداران کنونی کشور عظمت گذشته را باز زنده سازند.

اقبال شاعر مشرق بود و در نهضت بیداری مشرق سهم عظیمی برعهده گرفت؛ شاعر شیوا بیان ادب فارسی دری جناب استاد خلیل الله خلیلی هنگامی که در لاهور به آرامگاه این علامه ی شرق رسید احساس خود را در باره ی وی اینگونه ابراز نمود:

تربت اقبـــال را کـــردم طـــواف — دولتی دیـــدم در آنجا بی خـلاف
مشـــت خاکش بـــرده بر گردون سبق — تابد از هر ذره اش انـــوار حق
زنده از وی رســـــم و راه معنوی — روشن از وی خانقاه مـــولوی
از ســـنایی ســـوزها در سینه اش — وزنی بلخی نـــوا در نغمه اش
این نواهـــا از نوای کبریاســـــت — کاروان خفته را بـــانگ دراست
نعـــره ی او در دل مـــا کـــار کـــرد — خفتـــه گان شـــرق را بیدار کرد

اقبال گذشته از آنکه در عرفان از افکار مولوی بلخی، سنایی غزنوی و جامی هروی و ابوعلی سینای بلخی متأثر است همچنان وی در فلسفه ی سخت کوشی خویش میتوان گفت که دنباله رو حنظله ی بادغیسی می باشد، با آنکه آنگاه قول حنظله ی بادغیسی در اوایل سده ی سوم هجری این چنین ارائه شده:

مهتری گربه کار شیر دراست — شو خطر کن زکام شیر بجوی
یا بزرگی و عزو نعمـــت و جاه — یا چو مردانت مـــرگ رویا روی

بعداً اقبال گفته:

در جهان نتوان اگر مردانه زیست — همچو مردان جان سپردن زندگی است

و هم از اوست:

مرد خود رای که باشد پخـــته کار — با مـــــزاج او بســـازد روزگار
گـــــر نسازد با مزاج او جهان — می شـــود جنگ آزمـــا با آسمان
برکنـــــد بنیاد موجـــودات را — می دهد ترکیـــب نـــو ذرات را

گردش ایـــام را برهـــم زند چرخ نیلـــی فام را برهـم زند

می کند از قوت خود آشـــــکار روزگار نـــور که باشـــد ســازگار

این علامه ی شرق می گوید که آدم در مبارزه ی حیات اگر مردانه کشته شود صد بار بهتر است تا تسلیم گردد. مهتری و مردانه زیستن مفهومی عمیق دارد و آن مرحله ای است که از تکمیل شخصیت انسانی حاصل می گردد و اقبال آن را به خودی تعبیر می کند چه به قول برخی از فلاسفه از جمله فروید و حتی شوپنهار، نیچه و کانت اصولاً انسان که مجموعه ای از جان و تن است، موجودی است غیر قابل شناخت که آن را شخصیت می گویند و آن از دیر باز موضوع بحث فلاسفه و عرفا بوده است.

البته شخصیت انسانی یا به قول ناصر خسرو خویشتن و یا به نظر اقبال خودی از سه بلای مهم در عذاب است که عبارت اند از جهل، بدی و زشتی؛ طبعاً انسان می کوشد تا بر این سه دشمن غلبه کند یعنی که انسان در پی آن است تا نادانی را با کسب علم برطرف نماید، و نیز سعی می دارد تا به دوری از بدی به خوشبختی و سعادت نایل آید و جهد می ورزد تا با دست یافتن به زیبایی جهان از زشتی مبرا گردد.

آنکه در صدد کشف حقایق می رود آن محقق و عالم است، آنکه به دنیای کسب سعادت می افتد مصلح و رهبر می گردد، هر کسی که به سوی جمال می رود هنرمند می شود و اما اگر کسی به آن مرحله می رسد که هر سه طریق را پیموده و دارای هر سه نوع احساس و افکار و تلاش و کوشش می باشد به مرحله ی عرفان رسیده و عارف می شود؛ یعنی مرحله ای برتر از دیگران می یابد؛ وی نه تنها دانش دارد بلکه صاحب بینش هم میگردد از آنرو بینش عارف بر دانش علما و متکلمان برتری دارد، انسانی که با سعی و تلاش و سخت کوشی به این مرحله ی شخصیت و خودی نایل می گردد نمی تواند از جمله حقایقی که می داند و می بیند چیزی بگوید و افشای راز بکند، اینجا است که چون آدمی در سیر تکاملی با سخت کوشی به حق واصل می گردد آشکارا از مردن نمی هراسد؛ برای وصول به این مرحله ی عالی و حقانی لازم است که آن جواهر ذاتی و آن خودی و یا شخصیت انسانی تربیت و

تهذیب بیند و پرورش یابد و آن خود مستلزم سخت کوشی باشد تا بدان وسیله به قول جامی مراحل سه گانه ی علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین طی گردد و روشن شود که تن زجان و جان ز تن مستور نیست همین است، و خودی عبارت از یک سلسله جریان های نیروی حیاتی می باشد که دایماً در فعالیت و حرکت بوده سکون ندارد و آرامش او مرگ و فنای اوست؛ لهذا زندگی انسان عبارت از نبرد و ستیز و سخت کوشی است.

نحوه ی پیدایش این فکر در اقبال چنین است که او پس از سفری که به اروپا کرد و مطالعات بسیاری در علل انحطاط شرق نمود، این عقیده برایش چهره گشود که علت عقب افتادگی شرقیان باید در بعضی از معتقدات فلسفی و طرز فکر شان باید که تنبلی، سست عنصری، عدم توجه به زندگی و انحطاط شخصیت باعث عقب ماندگی و مذلت شان شده باشد؛ از آن رو این عقیده را بنانهاد و یا زنده و برازنده کرد که آدم باید شخصیت فردی و ذاتی خود را تربیت کند و پرورش دهد و آن موهبت خدا دادی و آن قدرت عظیمی را که خالق یکتا در وجودش به ودیعت نهاده است ضایع و باطل نکند؛ و در برابر شداید و مصایب روز سرسخت بایستد و با مشکلات حیات مبارزه ی مردانه کند تا بتوان گفت که او زنده است.

این اشعار او همه بیانگر همین فلسفهء خودی اقبال و مسلک سخت کوشی است:

قدم بی باکتر نه در ره زیســــت	به پهنای جهان غیر از تو کَس نیست
میــــارا بزم بر ساحل که اینجا	نوای زنـــــــدگانی نرم خیز است
به دریا غلت و با موجش درآویــز	حیات جاودان انـــــــدر ستیز است

***

در این دریا چو موج بیقـــرارم	اگر برخود نپیچم نیســـــتم من

***

ساحل افتاده گفت گـرچه بسی زیستم	هیچ نه معلوم شد آه کـــه من چیستم

موج زخود رفته یی تیز خرامید و گفت هستم اگر می روم گرنروم نیســـــتم

***

غزالی با غـزالی درد دل گفـــــت از این پس در حـــــرم گیرم کنامی
به صحرا صیدبندان در کمین انـد به کام آهوان صبحـی نه شـــامی
امان از فتنه ی صــــــیاد خــواهم دلی ز اندیشه هـــــا آزاد خواهـــم
رفیقش گفت ای یـــــار خردمنـد اگر خواهی حیات انـــدر خطر زی
خطرتاب و توان را امتحان اسـت عیار ممکنات جسم و جـــان است

نتیجه

اقبال را گرچه همه جهان می شناسد از همه بیشتر ملت ما، خرد و کلان این پارسی گوی لاهوری را عزیز می دارند و آثار اورا همواره می خوانند بویژه این شعرش ورد زبان همگان است:

آســیا یک پیکر آب و گل است ملت افغان در آن پیکر دل است

ملت افغانستان هم به پاس محبت اقبال به این سرزمین و فرهنگ و مردم آن، لوح مزارش را که از سنگ های نفیس افغانستان ساخته شده به آرامگاه این مرد دانشمند و فکور شرق اهدا کرده است. افزون بر همه، محبت و دوستداری علامه اقبال را نسبت به کشور و مردم می توان از کتابی به نام افغانستان که به زبان انگلیسی در سال ۱۹۳۳ چاپ و نشر شده است به روشنی مشاهده کرد.

منابع

۱. اسماعیل بیکی، مجلس اقبال در لاهور: مجلهء هلال، شماره ی یک، جلد ۱۱، شماره ی مسلسل ۴۳، ص ۱۴.

۲. محمد اقبال، سپتمبر ۱۹۳۴، مجله ی سروش، شماره ی ۲۳، ج ۳، ۱۹۵۹: ۱۰- ۱۱.

۳. حسین یمین، **تاریخچه زبان پارسی دری**، کابل: انتشارات کتاب، ۱۳۸۲: ۸۷.

۴. تقی مقتدری، **اقبال**، کابل: ۱۳۳۳؛ ص ۶، مجلهء هلال، همانجا : ۱۸.

۵. تقی مقتدری، همانجا: ۲۱.